مجمع الفكر القاسمي الدولي
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

ارمحرم الحرام ۱۴۴۴ھ=۳۱رجولائی ۲۰۲۲ء

قسط:۱

دراسۃ الانتباہات

[از اِفادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخرالاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

Akkalkuwa, Dist - Nandurbar, Maharashtra, Pin No.425415

دیباچہ

اِس تحریر کا تعلق عقل و نقل پر مبنی اُن حقائق، دلائل اور اصولوں سے ہے، جن کے تناظر میں باطل افکار و نظریات اور منحرف خیالات کو پرکھا جاتا ہے اور جن کے ساتھ اہلِ حق متکلمین ایک ہزار سال سے زائد عرصے سے متمسک رہے ہیں۔ یہ اصول مدارسِ قدیمہ کی درسیات میں متداول اور محققین کی عربی، اردو کتابوں میں آج بھی موجود ہیں۔ اِنھی اصول و دلائل کو علم کلام کے نام سے موسوم کیا گیا جاتا ہے۔

اِدھر گزشتہ ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں عالمِ اسلام پر مسلط کردہ ''جدیدیت'' کے اثر سے اِن اصولوں میں تصرفات و ترمیمات کی جانے لگیں، تو ایسی صورت میں ''جدیدیت'' اور اُس کے لوازم و آثار سے نبرد آزما ہونے کے لیے جن عقل و نقل کے جامع و ماہر محققوں، متکلموں کی کاوشیں منظرِ عام پر آئیں، اُن میں الامام محمد قاسم نانوتویؒ اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا کام نہایت درجے نمایاں اور محقق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید شبہات کے ازالہ کے لیے صحیح اور حقیقی طور پر ان ہر دو حضرات کے کام کو ''علم کلام جدید'' کا نام دیا گیا اور اربابِ فہم و بصیرت حکماء و متکلمین مثلاً علامہ شبیر احمد عثمانیؒ، حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحبؒ، حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ، مولانا عبدالباری ندویؒ، پروفیسر محمد حسن عسکری مرحوم وغیرہم نے کھلے طور پر ان کی قدر دانی کی۔ ان کے علاوہ بھی جس کسی کے سامنے اِن حضرت کے عقلی اصول اور کلامی تحقیقات آئیں، تو کسی نے بھرپور اعتراف کیا اور اُس پر مضامین لکھے، کسی نے الفاظ و عبارات میں اُسے ظاہر کیا، کسی نے اِشارات میں مدح و ستائش کی، کسی نے حضرتِ تھانویؒ کی وفات پر اس حسرت کا اظہار کیا کہ

ع: جائیں کہاں ازالۂ شبہات کے لیے۔

اور حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات سے اِستفادہ کے بعد اپنے احساس و وجدان کو اس طور پر ظاہر کیا کہ اعتزال کے گڑھوں میں گرنے سے بچانے کے لیے یہی تصنیفات رہبر بنیں، کسی نے زبانِ حال سے اعتراف کیا، تو کسی نے تائیدی سکوت سے کام چلایا، بعض ایسے تھے جنہیں خبر ہی نہ ہوسکی، یعنی ان تصانیف کی عصری افادیت کی طرف اِلتفات نہ ہوسکا؛ لیکن جب خبر اور اطلاع ہوئی، تو اپنی بے خبری کی حالت کا افسوس ہوا۔

بہر حال، اِس وقت ہمارا موضوع حکیم الامتؒ کے فکری کلامی اصول و تحقیقات ہیں اور اُن میں بھی خصوصاً کتاب ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ہے جو جدید علم کلام کے موضوع پر دورِ حاضر میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ایک شاندار تجدیدی کارنامہ اور دیگر تجدیدات میں ایک نمایاں ترنمونہ کتاب۔ چناں چہ زیرِ دست تحریر اسی رسالہ کے مضامین پر مشتمل ایک دراسہ ہے جو مستفیدین کے لیے واٹس ایپ ''ترجمانِ قاسم و اشرف'' پر جاری کردہ وہ یومیہ پوسٹ تھی، جس کا سلسلہ تین مہینے سے زائد عرصہ [تقریباً ۱۰۰ دن] تک دراز رہا تھا۔ اس وقت نظرِ ثانی اور اضافات و اِصلاحات کے ساتھ مناسبتِ فن رکھنے والے خواہش مند اربابِ ذوق کی خدمت میں پیش کی جارہی ہے۔

کلامیاتِ حکیم الامت کے حوالہ سے ایک طرف تو یہ بات مسلمات سے ہے کہ حکیم الامتؒ کو علم کلام کے اصولوں پر عبور اور اُن اصولوں کے عصری مسائل پر اطلاقات میں بڑا ادرک اور شبہات کے جواب دینے میں ایک خاص ملکہ حاصل تھا۔ چناں چہ نہ صرف ہر خاص و عام اِس

بات کا معترف ملے گا؛ بلکہ خود آپ نے مدۃ العمر اِس خدمت کو بہ حسن وخوبی انجام بھی دیا۔ تصانیف پر نظر ڈالیے، تو اِس فن کے اصول ومسائل پر لکھے گئے آپ کے رسالے ومضامین اِس درک وعبور کی جیتی جاگتی شہادت ہیں، اُن تصانیف کا عدد کم نہیں ہے، مجموعی تعداد- بلا مبالغہ- سینکڑوں میں پہنچتی ہے۔ اُن میں سے چند مشہور یہ ہیں:

''التقصیر فی التفسیر''، ''محاسن اسلام''، ''امداد الفتاوی'' کی چھٹی جلد، چوتھی جلد کا آخری مضمون ''توحید الحق''، ''ملفوظات''، ''مواعظ''، ''بوادر النوادر''، البدائع''، ''اشرف الجواب''، ''اصلاح الخیال''، ''درایۃ العصمہ ہر سہ حصص''، ''تلخیص درایۃ الحکمہ''، ''دعاۃ الامۃ وہداۃ الملۃ''، ''ارسال الجنو دالیٰ اُرسال الہنود''، ''تفسیر بیان القرآن'' کے بہ کثرت مضامین و دیگر تفسیری مضامین کے علاوہ مختلف حضرات کے استفسار پر ازالۂ شبہات وخلجانات وغیرہ۔ اِن رسائل ومضامین میں دورِ حاضر کے اِلحادی افکار سے متاثر تجدد پسندوں کے عموماً اور کسی کسی موقع پر نصاریٰ وہنود کے بھی اعتراضات کے جواب دیے گئے ہیں۔

دوسری طرف دیکھنے میں یہ آ رہا ہے کہ ان تصنیفات میں موجود اصول ودلائل سے واقفیت روز بہ روز کم ہوتی جا رہی ہے۔ حتی کہ متذکرہ بالا رسالوں کا صحیح تعارف بہ کثرت اہلِ علم سے بھی پوشیدہ ہوتا جا رہا ہے، جس کی وجہ سے اِس فن پر حضرتؒ کے ذریعہ پیش کی گئی وسیع خدمات، لا زوال تحقیقات اہلِ علم اور جدید تعلیم یافتوں میں بھی تشنۂ تعارف بن گئی ہیں۔ فن سے عدمِ مناسبت اور دفاعِ اسلام کے صحیح اصولوں سے واقف ہونے کی رغبت فقدان ہے۔ ظاہر ہے کہ اِس کا انجام خطرناک ہے اور وہ ہے فکری اِلتباسات کا رائج ہونا اور پھیلنا۔

اِس صورت حال کو دیکھتے ہوئے حکیم لامتؒ کے کلامی اصولوں پر مبنی مضامین ورسائل کی تشریح وتحقیق کو اطلاقی نہج پر پیش کرنے کا سلسلہ شروع کیا گیا۔ ''الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ'' کی توضیح وتفہیم پر مشتمل یہ ''دراسۃ الانتباہات'' اِسی سلسلہ کا ایک کام ہے، خدا تعالی قبول فرمائے اور اِس کا نفع عام وتام کرے، آمین۔

فخر الاسلام

☆(۱) مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

مجمع الفكر القاسمي الدولي

THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۶/محرم الحرام ۱۴۴۴ھ = ۵/اگست ۲۰۲۲ء

قسط:۲

دراسة الانتباہات

[از اِفادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

Akkalkuwa, Dist - Nandurbar, Maharashtra, Pin No.425415

۱-مقدمہ

گفتگو چوں کہ علم کلام پر ہونی ہے،اس لیے علم کلام کی فی الجملہ ماہیت پیشِ نظر رہنا مناسب ہے۔علم کلام وہ فن ہے جس میں عقل کی راہ سے اسلام پر وارد ہونے والے شبہات کا صحیح عقلی اصولوں کی روشنی میں جواب دیا جائے اور عقائد واحکام کو فاسد افکار و باطل خیالات سے متزلزل ہونے سے بچایا جائے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عالم اسلام کے تناظر میں جدید افکار کو قبول ورد کے باب میں گزشتہ یک ونصف صدی سے چلے آرہے تمام دور کو دورِ جدید ہی کہتے ہیں۔افکارِ جدیدہ کے مبنی ومنشا کی اطلاع رکھنے والے اِس امر سے واقف ہیں کہ مغرب کے سترہویں صدی عیسوی کے عہدِ عقلیت،اٹھارہویں صدی کے عہدِ روشن خیالی سمیت انیسویں صدی کی جدیدیت سے جب عالمِ اسلام متاثر ہوا،تو بعد کے عہد میں پیدا ہونے والے زائغانہ افکار بھی اِسی انیسویں صدی عیسوی کے اصول وافکار کے توسیعہ کے طور پر ظہور پذیر ہوئے۔گویا جس طرح پندرہ عشرے پہلے کے دور کو نیا دور کہتے تھے،اب اِس وقت کے دور کو بھی نیا دور ہی کہتے ہیں،یعنی زیغ واِنحراف کے جو اصول اُس وقت وضع کیے گئے تھے،اُنہی کا اِستعمال آج بھی ہوتا ہے اور جو صدا اُس وقت گونجی تھی،اُسی کی بازگشت آج بھی سنائی دیتی ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی،تو سمجھنا چاہیے کہ جس طرح کم وبیش ڈیڑھ سو سال پہلے کہا گیا تھا کہ فی زمانہ جدید فلسفہ سائنس اور تاریخ کی طرف سے اسلامی عقائد واحکام کو چیلنج درپیش ہے اور اِس چیلنج سے نبرد آزما ہونے کے لیے ایک ایسا علم کلام مدون ہونا چاہیے،جس میں ’’تاریخی،اخلاقی،تمدنی ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا‘‘ جائے۔اور اُس کے متعلق علامہ شبلی نے فرمایا تھا کہ مغرب کے دریافت کردہ فطری اصولوں پر فطری مذہب کے جانچنے کا ’’یہ حصہ بالکل نیا علم کلام ہوگا۔‘‘(۱) اور بیسویں صدی کے پہلے عشرہ میں اِسی تجویز کو سامنے رکھ کر علامہ موصوف نے ’’الکلام‘‘ کے نام سے نیا علم کلام مدون بھی فرمادیا تھا۔تفصیل کا یہ موقع نہیں؛لیکن اتنا ضرور معلوم رہنا چاہیے کہ علامہ نے جس نئے علم کلام کی تدوین فرمائی تھی اُسے زیادہ اعلی پیمانہ پر سرسید احمد خاں پہلے ہی انجام دے چکے تھے[اور بعد میں علامہؒ موصوف کے ذریعہ کیے گئے کام کو نقل مطابقِ اصل سمجھنا چاہیے]۔یعنی ’’الکلام‘‘ کے نیچیریت زدہ افکار سرسید ہی کے اصول وافکار سے ماخوذ تھے،جس میں شریعت کے حقائق واصول میں-جو مغربی افکار اور نظریاتِ ترقی کے مزاحم تھے-تحریف وترمیم اور تاویلِ باطل کرکے،اُنہیں مغربی اصولوں کے ساتھ موافق دکھلایا گیا تھا۔

ایک رُجحان تو یہ تھا جو ۱۹ صدی کے ثلثِ آخر سے شروع ہوا اور بیسویں صدی کے ثلثِ اول تک [از سرسید تا فراہی] جاری رہا۔پھر اِس کی چمک دمک ذرا ماند پڑی،تو ایک دوسرا رُجحان پروان چڑھا،جو ظاہریت اور نیچیریت کا آمیزہ تھا،جس کی ترجمانی کا اُسلوب یہ تھا کہ:

’’ساٹھ ستر برس سے لوگوں نے شور مچا رکھا ہے علوم جدیدہ!علوم جدیدہ!اور اِس لیے علم کلام جدیدہ!اور علم کلام جدیدہ!یعنی جس طرح اِلحادِ جلی کی صورت بدلی ہے،اُسی طرح اِلحادِ خفی کا چولا بھی بدل جائے۔اور ایک فتنہ واپس آگیا ہے،تو دوسرے فتنوں کو بھی کیوں نہ جگا دیا جائے!......پس اگر آج نام نہاد علوم جدیدہ کی بنا پر شبہات وایرادات کا ہجوم ہے،تو علم کلام جدید!علم کلام جدید! کا شور وغوغا نہیں مچانا چاہیے؛ بلکہ قرآن وسنت کے علوم مہجورہ ومتروکہ کی بازگشت اور تجدید واِحیاء کا ماتم کرنا چاہیے۔‘‘

یہ دوسرا رُجحان پہلے رُجحان کا ایک منطقی ردِّعمل تھا، کیوں کہ اعتزالی نہج کے متکلمانہ فلسفہ میں ایک مرحلہ وہ آتا ہے جب توحید و رسالت سے متعلق ضروری امور تک پھسل جانے کے اندیشے پیدا ہونے لگتے ہیں اور اُس کے ڈانڈے جدید نیچری ادب سے مل جاتے ہیں۔ اِس طرح اولاً تو اتحاد کے نام پر بے اصولی آتی ہے اور آخر کار مذہبی مفاہمت کی راہ سے دوسرے مذاہب کے تصورات کی آمیزش [Syncretism] ہونے لگتی ہے؛ لیکن یہ حیرت انگیز بات ہے کہ یہ آخری خطرہ جس طرح پہلے رُجحان کی اِنتہا ہے، چناں چہ مفتی محمد عبدہ وغیرہ کی تحریریں اِس پر گواہ ہیں کہ اُن کا آگے کا ہدف یہی تھا، اُسی طرح دوسرے رُجحان میں - باوجود اعلانِ کلمۂ حق - اصولِ باطل کی درآمد سے اِجتناب میں کوئی حساسیت نہیں دکھائی دیتی اور اِس کا جیتا جاگتا ثبوت مذکورہ بالا اقتباس کے فاضل صاحبِ نگارش کی دیگر تحریریں ہیں جن میں وہ پہلے نیچریت اور انسان پرستی کے تصورات سے مستفید ہوئے اور آخر میں تعددِ حق اور بلیور کے تصورات تک سے خود کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ اِس کی وجہ یہ ہوئی کہ اہلِ اعتزال کے اصولوں اور اہلِ حق متکلمین کے یہاں مستعمل عقل کے صحیح اصولوں میں فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ حالاں کہ ایک کی بنیاد باطل ہے، دوسرے کی حق۔ علم کلام جدید کے سرسیدی تصور کے ردِّعمل کا ایک رنگ تو یہ تھا، دوسرا رنگ - ذرا گلابی یعنی ہلکا - جو کچھ ظاہر ہوا، اُس کا نمونہ ذیل کا اِقتباس ہے:

''متکلمین عقل کو ہر چیز پر مقدم رکھ کر دلائل اور قیاسات کے ذریعہ سے اسلام کی حقیقت واضح کرتے ہیں۔ بہ ظاہر تو یہ طریقہ کار ٹھیک ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقائد اور ایمان کی بنیاد عقل پر اُتنی نہیں ہوتی جتنی قلبی مشاہدہ و ذاتی وجدان پر۔ جب آدمی اپنے تجربہ اور مشاہدہ کی مدد سے یا بہ قولِ غزالیؒ باطن کی آنکھوں سے اللہ کی قدرت کو دیکھ لیتا ہے، تو اُسے خود بہ خود اللہ کی ہستی پر یقین آجاتا ہے۔ اِس تیقن سے اُسے مصائب میں تسکین ملتی ہے اور زندگی کی جدوجہد میں تقویت پہنچتی ہے۔ پھر اُسے اِس بات کی ضرورت نہیں رہتی کہ جزوی مسائل کو سائنس یا عقل کی ترازو میں تولے۔ مذہبی زندگی کی بنا روحانی تجربہ و مشاہدہ پر ہے، عقل و قیاس پر نہیں۔ متکلمین خشتِ اول ہی ٹیڑھی رکھتے ہیں۔''

اِس موقع پر ایک ضروری بات یہ یاد رکھنی چاہیے کہ: اسلام کی دو بنائیں ہیں۔ داخلی، خارجی۔ داخلی بناؤں کی حفاظت اخلاق و اعمال سے ہے، جن کے لیے حدیث، تفسیر، فقہ، تصوف کے علوم ہیں اور خارجی حملاتِ مذہبی سے مدافعت کے لیے علم کلام کا فن ہے جس کے لیے بعض علوم عقلیہ کی ضرورت ہے۔ مذکورہ بالا اِقتباس میں ایک تو متکلمین کا تعارف کرانے میں اہلِ اعتزال اور اہلِ حق میں خلط سے کام لیا گیا، دوسرے داخلی بناؤں اور خارجی حملاتِ مذہبی سے حفاظت کے باہمی حدود میں بھی تمیز ملحوظ نہیں رکھی گئی، جس کی وجہ سے خلطِ مبحث پیدا ہو گیا ہے۔ آخر یہ بھی تو عقل ہی کا تقاضا ہے کہ اِس یقین کو مانے، یہ عقل ہی کا فیصلہ ہے کہ مشاہدہ کی مدد سے یا باطن کی آنکھوں سے دیکھ لینے کے مقابلہ میں اگر سو دلیلیں ہوں تو ہیچ ہیں۔ اِس باب میں الامام محمد قاسم نانوتویؒ کی تحقیقات دیکھنا چاہیے۔

۴- خلط کی ایک اور مثال ''دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر'' کے مصنف کے قلم سے [اپنے ابتدائی تصنیفی ایام میں] - قدر و ستائش کے ساتھ - یہ اِقتباس ملاحظہ ہو: ''مشہور ترکی فاضلہ خالدہ ادیب خانم نے ترکوں کے اِس علمی اور تعلیمی جمود کا بڑی وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، وہ کہتی ہیں:

''جب مغرب نے'' کلام'' کی زنجیر کوتوڑ کر نئے علم وحکمت کی بنیاد ڈالی جس نے دنیا کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا کر دیا تو علماء کی جماعت معلّمی کے قابل نہ رہی۔......ترکی اور دوسرے اسلامی ممالک کے علماء کا یہ طرزِ خیال جذبۂ اسلامی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا تھا۔فلسفۂ کلام یا علمِ کلام خواہ عیسائیوں کا ہو یا مسلمانوں کا یونانیوں کے فلسفہ پر مبنی ہے۔(۱) ....''

یہاں پہلے والے اِقتباس سے بھی زیادہ غلط تجزیہ کیا گیا ہے۔سوچنے کی بات ہے کہ مغرب کے'' کلام'' کا اہلِ حق متکلمینِ اسلام کے علم کلام سے کیا جوڑ! جب علم کلام اہلِ حق، علم کلام معتزلہ سے بھی بے زار ہے، تو اُس کو عیسائیوں کے علم کلام کے مماثل دکھانا، یہ بھی خلط ہے۔ چناں چہ اِس قسم کی عبارتیں بھی اِسی خلط کا اور موضوع کی ماہیت میں اِلتباس کا نتیجہ ہیں:

''نویں صدی میں علماء اور متکلمین نے نہ صرف فقہ بل کہ الٰہیات کو بھی اصول وضوابط کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔''عیسائیوں نے بھی جکڑا تھا؛لیکن'' سائنس اور مذہب کے خوں ریز معرکوں کے بعد آخر عیسوی کلیسا کو مصلحت پسندی سے کام لینا پڑا۔اس نے اپنے مدرسوں اور مکتبوں کے نصاب میں سائنس کو داخل کر لیا۔اس کی یونیورسٹیاں- جو پہلے بالکل اسلامی مدارس کی طرح تھیں- سائنس اور علومِ جدیدہ کا مرکز بن گئیں ؛مگر اِسی کے ساتھ اُس نے مابعد الطبیعی فلسفہ کو بھی نہیں چھوڑا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کلیسا کا اثر تعلیم یافتہ طبقہ کے کم سے کم ایک حصہ پر بدستور باقی رہا۔(۲)......''

عیسوی کلیسا کی مصلحت پسندی کو جس طور پر سراہا گیا ہے، اُس کا تجزیہ، تبصرہ طولِ کلام کا باعث ہونے کی وجہ سے نظر انداز کرتے ہوئے ،مقصود یعنی علم کلام جدید کی با مقصد تدوین کی حقیقت واشگاف کی جاتی ہے۔اصل میں بہ قول الامام محمد قاسم نانوتویؒ عقل کا بھی کمال یہ ہے کہ بلا اِستدلال نتیجہ تک پہنچے۔مقصود کی فہم میں استدلال کی نوبت نہ آئے۔وہ درجہ جسے حاصل ہو زہے نصیب۔مگر استدلال کی جو ضرورت پیش آتی ہے وہ حکیم الامتؒ کی تعبیر میں دین کے باب میں جواغیا ہیں، اُن کے لیے اور اسی طرح ملبسین و متشککین کے لیے منقول کو معقول کر کے دکھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ایسے حالات میں، اگر غور کی نظر ڈالیے، تو علم کلام جدید کی حقیقت سوائے اِس کے نہیں کہ دین کے تمام ابواب میں اہلِ حق متکلمین کے صحیح اصولوں پر فکری اِلتباسات پیدا کرنے والے متجددوں، نیچریت پسندوں کی روش پر استدلالی نہج سے قدغن لگا دینا اور پیدا ہونے والے مغالطوں کا ازالہ کر دینا ہے۔چناں چہ اِس حوالہ سے ۱۹ویں صدی عیسوی کے ثلثِ آخر میں الامام محمد قاسم نانوتویؒ کا آفاقی نہج پر ایک منضبط و مبسوط کام [''تقریر دل پذیر'' اور'' تصفیۃ العقائد'' وغیرہ کی شکل میں] پہلے ہی منصۂ شہود پر آشکارا ہو چکا تھا؛ لیکن اُن کی جانب اِلتفات نہیں کیا گیا اور تدوینِ علم کلام جدید کا مطالبہ جاری رہا، تو مذکورہ تصانیف کے بعد'' الانتباہات المفیدۃ'' ظہور میں آئی، جس کا تعارف کراتے ہوئے مولانا حکیم محمد مصطفٰی بجنوریؒ نے لکھا ہے کہ:

''علم کلام جدید کی ضرورت برسوں سے لوگوں کو محسوس ہوتی تھی؛ مگر کسی کا ذہن اُس کی تدوین اور ترتیب کی طرف نہ پہنچا۔خود حضرت مصنف [تھانوی] مدظلہ بھی عرصہ تک اِس میں حیران رہے...... بالآخر تائیدِ غیبی نے رہنمائی فرمائی اور......ایسی کتاب تیار ہوگئی کہ سبحان اللہ......''(۲)۔حکیم صاحب موصوف مزید لکھتے ہیں:'' الانتباہات اِس فن کی پہلی کتاب ہے۔مدتوں سے لوگوں کو علم کلام جدید کے مرتب ہونے کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی؛ لیکن اِس کے لیے کوئی مردِ میدان نہ بنا؛ بل کہ کسی کی سمجھ میں اِس کی ترتیب بھی نہ آئی۔قضا وقدر نے یہ حصہ'' الانتباہات'' کے مصنف ہی کے لیے رکھا تھا۔کتاب دیکھ کر، ذرا سا بھی جو علم وشعور رکھتا ہے وہ حیرت میں رہ جاتا ہے کہ کس طرح دریا کو کوزہ میں

---

(۱) مولانا علی میاں ندویؒ:'' دنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کا اثر'' ص:۱۸۵

(۲) ایضاً ص:۱۸۶

بھرا ہے......۔‘‘(۳)

بہرحال، ’’الانتباہات المفیدۃ‘‘ میں درج ذیل چیزوں کی جانب رہنمائی کی گئی ہے:

۱- موضوعات متعین کیے گئے کہ وہ حکمت کی اقسامِ اربعہ: اِلٰہیات، تہذیبِ اخلاق، تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ [یعنی عقائد، عبادات، معاملات ومعاشرات اور تزکیۂ باطن] ہیں۔

۲- سائنس کی حیثیت واضح ہوئی کہ اُسے ادائے حقوقِ خالق ومخلوق میں کوئی دخل نہیں۔

۳- اصولِ سلف پر ناقص ہونے کا الزام دور ہو کر درست طریقہ کار واضح ہوا کہ امورِ واجبۃ الاِثبات کے ثابت کرنے اور امورِ واجبۃ النفی کی نفی کے لیے عقلی قوانین کی ضرورت ہے۔

۴- آئندہ کے کام کا منہج، شڈول اور مراحل بھی طے ہو کر ایک منضبط منشور مقرر ہوا، جس کے ذریعہ آئندہ پیدا ہونے والے جدید سے جدید تر شبہات کے اِزالہ کی کلید میسر آئی اور معلوم ہوا کہ اگر یہ بات صحیح ہے کہ: ’’علم کلام کا یہ اِحسان ہمیشہ یاد رہے گا کہ اِس کی بدولت یونانیوں کی غلامی سے آزادی ملی۔‘‘، تو آج بھی علم کلام کی یہی حیثیت ہے کہ متکلمینِ اہلِ حق کے اصول سائنس کی غلامی سے، جدید اعتزال کے فکری اِلتباسات سے، ظاہریت، توہب پسندی، تجدد پسندی، اِستشراق واِستغراب سے نجات دہندہ ہیں۔

(۱) شبلی: الکلام ص ۲۶۔ دار المصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ ۲۰۱۶۔ (۲) متجددین اپنی اِس روش کو دورِ سرسید میں ’’مذہبی ریفارمیشن‘‘ کا نام دیتے تھے۔ مابعد ادوار میں محاورہ بدل کر اِسے ’’تشکیل جدید‘‘ کا نام دیا گیا۔ (۳) حکیم محمد مصطفیٰ بجنوری ’’حل الانتباہات‘‘

☆(۱) hkmfislam@gmail.com 9084886709 مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب مظاہری

مجمع الفكر القاسمي الدولي

THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۶ر محرم الحرام ۱۴۴۴ھ = ۷ر اگست ۲۰۲۲ء

بروز اتوار = قسط: ۳

دراسۃ الانتباہات

[از اِفادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

۳-متکلمین کے اصول پر جدید شبہات کا ازالہ

''متکلمین نے جو علمِ کلام مدون کیا ہے اُس میں بھی سب کچھ موجود ہے؛ کیوں کہ اُنہیں کے مقرر کردہ اصولوں پر سارے شبہات جدیدہ کا بھی جواب دیا جاسکتا ہے اور اُسی ذخیرہ سے علم کلام جدید کی بھی بآسانی تدوین ہوسکتی ہے۔ چناں چہ میں نے اس تدوین کا بھی قصد کیا تھا اور علی گڑھ کالج میں جب میرا بیان ہوا تھا تو میں نے وہاں کے طلبہ سے خاص طور پر یہ کہا تھا کہ:

آپ صاحبوں کو جو جو شبہات ہوں، اُن کو لکھ کر میرے پاس بھیج دیں۔ اور اُس کی یہ سہل صورت بھی میں نے تجویز کردی تھی کہ مسجد میں ایک رجسٹر رکھ لیا جائے اور ہر اتوار کو جہاں بہت سے اور کام کرتے ہیں، ایک یا دو سوال اِس رجسٹر میں بھی لکھ دیا کریں۔ پھر جب ایک معتد بہ تعداد ہو جایا کرے، اِن سوالات کی نقل یا اُس رجسٹر ہی کو میرے پاس بھیج دیا کریں۔ میں اُن سوالات کا جواب لکھوں گا؛ لیکن - باوجود اتنے بڑے [قومی خیر خواہی کے] مدعی ہونے کے - ایک بھی تو خط نہیں آیا۔...... غرض اِن جنٹلمینوں سے تو مجھے کوئی مدد ملی نہیں؛ لیکن میں نے بطور خود ہی ان کے بعض ایسے شبہات کے جن کا مجھ کو علم تھا، جوابات لکھ کر ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے نام سے شائع کر دیا ہے۔''[۱]

آگے حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ فرماتے ہیں: ''حضرت والا نے بہ مقتضاء ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾[۲] (کیا ہم تم سے نصیحت کو روک لیں اِس وجہ سے کہ تم حد سے گزرنے والے ہو) خود ہی یہ کام بھی اپنے ذمہ لیا اور اِشکال بھی خود ہی پیدا کر کے جوابات دے کر رسالہ ''**الانتباهات المفيدة في حل الإشكالات الجديدة**'' کی صورت میں شائع کر دیا۔''[۳]

علم کلام کی ضرورت مابعد صحابہ و مجتہدین

حضرات صحابہ و مجتہدین کو عقل و فلسفہ کے اصولوں'' کی ضرورت نہ تھی؛ مگر باوجود اِس کے اُن کے تمام دلائل قوانینِ عقلیہ پر منطبق ہیں؛ لیکن اب ''بغیر ''علوم عقلیہ کے فہم [اور شبہات کا اِزالہ] اِس لیے مشکل ہو گیا کہ جو

(۱) حکیم الامت: ملفوظات، الافاضات الیومیہ، جلد: ۱۰، ص: ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۲) زخرف: آیت: ۵۔

(۳) حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: مصنف کے مایۂ ناز تلمیذ، خلیفۂ خاص اور علوم کے شارح و ترجمان: ملفوظات: جلد: ۲۷، ص: ۲۲۳ تا ۲۲۵۔

اِشکالات شریعت پر کیے جاتے ہیں خود اُن میں علوم عقلیہ وفلسفیہ کی بہت آمیزش ہے۔''(۱)

دورِ حاضر میں ''عقلیت پرستی'' [Rationalism]، ''انسان پرستی'' [Humanism] اور فرد کی آزادی [Individualism] وغیرہ مغربی سوغاتیں معاشرہ پر مسلط کردی گئی ہیں۔ اِس تناظر میں معاصر تہذیب ،سائنس علوم اور جدید علوم کی راہ سے اسلام کے ساتھ پیش آنے والی مزاحمتوں کے جواب کے لیے حکیم الامتؒ نے جو تصنیف رقم فرمائی ہے وہ اِس فن میں ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ ''الانتباہات المفیدۃ'' کے شارح حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ اُس کے تعارف کے ضمن میں علم کلام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''علم کلام کوئی معمولی فن نہیں ہے۔ یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے۔ اور یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ فلسفہ کی غلطیاں پکڑی جاتی ہیں۔ اور یہی وہ فن ہے جس کے سامنے افلاطون اور ارسطو اور بڑے بڑے فلاسفہ طفلِ مکتب نظر آتے ہیں۔ اور یہی وہ فن ہے جس کے سامنے جملہ دیگر مذاہب کے لوگوں اور ملاحدہ اور زنادقہ سب کو سر جھکانا پڑتا ہے اور یہی وہ فن ہے جس سے علومِ وحی کی صداقت ثابت ہوتی ہے۔ اور یہی وہ فن ہے جس پر اہلِ اسلام کو ناز ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ ہر فرقہ کے سامنے مقابلہ میں کھڑے ہوتے ہیں۔''(۲)

۴۔علم کلام کے حدود و موانع

علم کلام اِسلام کے دینی علوم میں سے ایک علم ہے، جس کا مقصد عقائدِ دینیہ کو دلائلِ عقلیہ کے ذریعہ ثابت کرنا ہے۔ اور فروع میں توسع طاعت ہے؛ لیکن شک و تردد کے مارے ہوئے ان کے اجزائے اعتقادیہ میں بھی بے جا اعتقاد کرکے بے چینیاں پیدا کرتے ہیں، مثلاً:

☆ ''قرآن وسنت کے معاشرتی احکام واجب العمل نہیں۔

☆ سوسائٹی کے اِرتقا کی بنیاد پر پیدا ہونے والے افکار، نظریات اور تہذیب کے ساتھ ضم ہوجانے میں کوئی حرج نہیں۔

(۱) حکیم الامت: ''محاسنِ اسلام'' ص ۳۸۵......زم زم بک ڈپو ۱۹۹۸ء۔
(۲) حکیم محمد مصطفیٰ: ''حل الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ص ۸ مسعود پبلشنگ ہاؤس دیوبند ۲۰۰۲ء۔

☆احکام وقوانین میں مصالح ومقاصد پر نظر رہنی چاہیے، ظاہری ڈھانچہ ضروری نہیں۔''

اِس طرح بعض مسلمان بھی اسلام کے فروعی احکام: معاملات ومعاشرات کو محض تمدنی امور سمجھ کر تبدیلی کے درپے ہونے لگے ہیں۔لہٰذا تمدن سے متعلق شرعی احکام کو داخلِ شریعت نہ سمجھنا اور اپنی پسند وناپسند پر موقوف رکھ کر منصوص احکام میں تصرف کا خود کو مجاز سمجھنا، یہ خود اعتقادی غلطی ہے،اس لیے فروعی احکام کے اجزائے اعتقادیہ پر بھی صحیح اصولوں سے عقلی دلائل فراہم کرنا اور اُن کے داخلِ دین ہونے پر حجت لانا، یہ بھی فی زمانہ علم کلام کا موضوع ہیں۔اور اِسی بناپر''الانتباہات المفیدۃ''میں اِن امور پر الگ الگ باب [اِنتباہ] قائم کیے گئے ہیں۔

علم کلام کا شرف: حاصل یہ کہ علم کلام اپنی غرض اور مقصود کے لحاظ سے تمام علوم سے زیادہ شرف والا ہے [وجوہ درج ذیل ہیں]:

☆''اُس کے احکامِ شرعیہ کی جڑ اور علومِ دینیہ کے سردار ہونے کہ وجہ سے۔

☆[ہر علم کا کوئی معلوم ہوا کرتا ہے،] اِس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے۔

☆اِس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کا باعث ہونے کی وجہ سے۔

☆اِس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کہ وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی سے بھی ہوتی ہے۔''(۱)

☆الامام محمد قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں:''اگر نیت اچھی ہو اور لیاقت کما ینبغی خداداد موجود ہو،یعنی معلم ومتعلم بغرضِ تشحیذ ذہن، یا ردِّ عقائدِ باطلہ، یا اِظہار وظہورِ بطلانِ مسائلِ مخالفہ عقائدِ اسلام، یہ [علوم عقلیہ کا جو علم کلام کا موقوف علیہ ہے] مشغلہ اختیار کریں۔اور پھر دونوں میں یہ لیاقت بھی ہو [کہ] معلم [مخالف عقائد] کے اِظہارِ بطلان پر قادر ہو اور متعلم دلائلِ اِبطال کے سمجھنے کی لیاقت رکھتا ہو، تو بےشک تحصیلِ علوم مذکورہ [معقولات وفلسفہ] داخلِ مثوبات وحسنات ہوگی۔یعنی منطق وفلسفہ کا حاصل کرنا عملِ نیک اور کارِ ثواب ہوگا۔اور ایسی صورت میں:''......اِشاعتِ علوم ربانی اور تائیدِ عقائدِ احکامِ حقانی من جملہ سبیل اللہ؛ بلکہ سبیل اللہ میں بھی اول درجہ کا [قرار پائے گا۔]

---

(۱) ڈاکٹر محمد افضل:''معاصر فکری تحدیات اور علم کلام کی تشکیل جدید''ص ۴۷ بہ حوالہ فرہاروی، علامہ عبدالعزیز، نبراس، شرح شرح مواقف، داریاسمین لبنان، ۱۴۰۹ھ ص ۳۴

اس لیے کہ قوام وقیامِ دین بے علومِ دین اور تائیدِ علومِ دین وردِّ عقائدِ مخالفۂ عقائدِ دین متصور نہیں۔ اگر تمام عالم مسلمان ہو جائے، تو اعلائے کلمۃ اللہ کی حاجت نہیں، پر علومِ دین کی حاجت جوں کی توں رہے۔''[1]

موانع: ایسے علم سے - جو واجبات کی اصل اور احکامِ شرعیہ کی جڑ ہو - اگر روکا جائے گا، تو درج ذیل موانع کی موجودگی میں روکا جائے گا۔ چناں چہ سلف سے اِس کے بارے میں جو طعن اور اِس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے، وہ چار قسم کے لوگوں کے لیے ہے:

۱- تعصب برتنے والے۔

۲- یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے۔

۳- مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا اِرادہ رکھنے والے۔

۴- فلاسفہ کی غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے۔[2]

۵- دینی شبہات کے پنپنے کے اسباب

۱- شبہات کو مرض نہ سمجھنا: ''اول کوتاہی یہ ہے کہ [دینی] شبہات - باوجودے کہ روحانی امراض ہیں؛ مگر اُن - کو مرض نہیں سمجھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیے!''[3] ''اگر کسی کو کوئی مرض ہو جاتا ہے، تو عادت یوں ہے کہ اول اپنے شہر میں علاج کراتے ہیں اور اگر وہاں صحت نہیں ہوتی، تو قرب وجوار کے شہروں میں جاتے ہیں۔ اگر وہاں بھی امیدِ صحت نہ ہو، تو دور دراز کا سفر اختیار کرتے ہیں؛ لیکن آج تک باستثناءِ شاذ ونادر کسی کو نہ دیکھا ہوگا کہ اگر اُس کو کوئی مرض اعتقادی یا عملی لاحق ہو گیا ہو، تو اُس نے محض اُس کے اِزالہ کے واسطے سفر اختیار کیا ہو؛ بل کہ سفر تو درکنار، نہایت درجہ تقاضوں کے باوجود اپنے گھر میں بیٹھ کر بھی شبہات کو قلم بند کرنے کی توفیق نہیں ہوتی۔ اس سے زیادہ کیا بے فکری ہوگی؟''[4]

---

(۱) قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی - احوال وکمالات...... ص ۶۶۶ تا ۶۷۳ از جناب نور الحسن راشد

(۲) ڈاکٹر محمد افضل: ''معاصر فکری تحدیات اور علم کلام کی تشکیل جدید'' ص ۴۷ بہ حوالہ فرہاروی، علامہ عبدالعزیز، نبراس، شرح شرح مواقف، دار یاسین لبنان، ۱۴۰۹ھ ص ۳۴

(۳) حکیم الامت: الانتباہات المفیدۃ، ص: ۶، امداد الغرباء سہارن پور ۲۰۱۹،

(۴) ملفوظات حکیم الامت، جلد ۱۳ ص ۱۷۔

۲-اپنی رائے پر اِعتماد: ''دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم [وسمجھ] اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی [عالمِ ذی بصیرت] سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو، یہ خود ایک بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علماء سے تحقیق کی جاوے، تو اپنی غلطیوں پر اُس وقت اطلاع ہونے لگے۔''

۳-اتباع کی عادت نہ ہونا: ''تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اِتباع کی عادت کم ہے۔ اور اِسی سبب سے کسی امر [یا کسی بات] میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل واسرار ولِمّیات [وجہ اور راز] ڈھونڈے جاتے ہیں۔ حالاں کہ غیر کامل کو، بغیر کامل کی تقلید کے چارہ نہیں۔''[۱]

ایک شبہہ کا اِزالہ

''اِس [تقلید کی ضرورت] سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل وعِلل [وجہیں اور علتیں Reasons and Arguments] نہیں ہیں۔ سب کچھ ہیں؛ مگر بہت سے اُمور آپ کے اَفہام [سمجھ] سے بعید ہیں''۔ جس طرح ہر علم وفن میں کچھ مبادی [Elimentary Principles] ہوا کرتے ہیں، اُسی طرح شریعت کے علوم کے لیے بھی کچھ مبادی [Elimentary Principles] ہیں۔ لہٰذا ''جو شخص اُن کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو، اُس کو [کامل کی] تقلید سے چارہ نہیں''۔[۲]

دینی شبہات دور کرنے کا دستور العمل: ''پس آپ حضرات اپنا دستوار العمل اِس طرح قرار دیں کہ جو شبہہ واقع ہو، اُس کو علماء سے حل ہونے تک [اُن کے روبہ رو] برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں۔ اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے، اُس میں اپنے اندر کی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق [وبھروسہ] اور اُن کا اتباع کریں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ بہت جلد پوری اصلاح ہوجاوے گی۔''[۳]

یہ تجزیہ حکیم الامتؒ کی اُس تقریر کا حصہ ہے جو ۱۹۰۹ء کو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں کی گئی تھی۔ یہ تقریر بہت موثر تھی، سامعین پر اس تقریر کا ''بے حد اثر تھا۔ تمام وعظ سن لینے کے بعد کہا کہ ہم کو ایسے وعظ کی ضرورت ہے اور اسی طریق سے ہماری اصلاح کی ضرورت ہے۔'' اِس تقریر کے بعد'' کالج والوں کا مجھ سے طے ہوا تھا کہ وقتاً فوقتاً بلایا کریں گے۔ میں نے وعدہ کرلیا تھا کہ میں آیا کروں گا۔ پھر بلایا نہیں گیا۔ میں نے اُن مضامین کو

---

(۱) تصنیف: حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ تحقیق وتشریح: حکیم فخر الاسلام: شرح الانتباہات ص ۳۹۔

(۲) شرح الانتباہات ص ۳۹۔

(۳) شرح الانتباہات ص ۳۸۔

جمع کرلیا اور ''انتباہاتِ مفیدہ'' کے نام سے وہ مجموعہ چھپ بھی گیا۔''[1]

۶-فلسفہ، سائنس اور مباحثِ شریعت

ابتدا میں یہ بات ذکر کی جاچکی ہے کہ آج کل شریعت پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، اُن میں علومِ عقلیہ اور فلسفیہ کی بہت آمیزش ہے؛ اِس بنا پر شبہات کا جواب دینے کے لیے عقلی علوم میں بصیرت حاصل ہونا ضروری ہے؛ لیکن عصرِ نو میں عقلی علوم کی نوعیّتوں اور پھر اُن میں بھی فلسفہ اور سائنس کی باہمی نسبت مشتبہ ہوجانے سے علم کلام کے اصول مجروح ہوگئے۔ اِس میں زیادہ اثر انداز ہونے والے خیالات دو ہیں:

۱-فطرت وسائنس [اشیا او ان کی خصوصیات]: اِس حوالہ سے یہ کہا گیا ہے کہ ''مطالعہ فطرت اور کائنات کی حقیقت کو معقولاتی رنگ وآہنگ میں جاننا فلسفہ کی اولین اساس'' ہے۔ نیز فلسفہ اور ''تمام علوم کا منبع......یہی مطالعہ فطرت ہے''۔

۲-فلسفہ کی نوعیت: اِس کے متعلق بعض مفکروں نے یہ سمجھ لیا کہ: ''فلسفہ کا ایک اہم جائے صدورِ مذہب...... اِس حیثیت سے قرار دیا جاسکتا ہے کہ: جو مسائل فلسفہ نے اٹھائے ہیں؛ مثلاً: تخلیقِ کائنات، ''جزا سزا، جبر قدر، نیکی بدی، اخلاقیات، افراد ومعاشرے کے مسائل [وہ] فلسفہ سے بھی پہلے مذہب کا موضوع رہے ہیں۔''

اِس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دونوں خیالات کی صحیح حیثیت پر ایک نظر ڈالی جائے، تاکہ فلسفہ اور سائنس کا اصل درجہ واضح ہوسکے اور کسی قسم کا کوئی مغالطہ نہ رہے۔ فلسفہ: ''حقیقتِ واقعی [**Real Fact**]'' کا جاننا جس سے کوئی قابلِ شمار دینی یا دنیوی کمال حاصل ہو، ''فلسفہ'' کہلاتا ہے۔ اس کی اعلیٰ قسم ''علم الٰہی'' ہے، ذیلی اور ادنی شاخ مطالعۂ فطرت جو علم الٰہی کے حصول کا-بہ وقتِ ضرورت-ذریعہ ہے۔ اِسی کے ساتھ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ذریعہ، ذریعہ ہی رہتا ہے، ذریعہ مقصود نہیں بن جاتا۔''[13]

---

(۱) حکیم الامت: ملفوظات: الافاضات الیومیہ: جلد۴ص ۶۹، جلد۵ ص ۱۹۔

(۱۳) شرح الانتباہات ص ۳۹۔

ترجیح کا مسئلہ: سائنسی منہج یا اصولِ صحیحہ

اِس حقیقت پر نظر رکھنے کے بعد جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حکمت کی دیگر اقسام میں، حتی کہ الٰہیات میں سائنس کی راہ سے مداخلت ہوئی ہے، تو غور اِس پر کرنا ضروری ہے کہ اگر مداخلت، فلسفہ کی اقسامِ اربعہ [علمِ الٰہی، تہذیب اخلاق، تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ] کے اصول و مقاصد کو متاثر کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں کرتی، تو معین و مددگار ہو سکتی ہے، متاثر کرتی ہے، تو سائنس سے اِجتناب واجب ہے۔

اِس کی جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، اُس کا حاصل خود مصنفِ ''الانتباہات'' نے یہ بیان کیا ہے کہ ''پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ [شریعت کے اندر بحث میں لایا جانے والا موضوع] ۱- ایک تو علم الٰہی [واجب الوجود کی ذات وصفات] ہوا، جس کے فروع [شاخوں] میں سے، مباحث وحی ونبوت واحوال معاد [ثواب، عذاب، جنت، دوزخ، صراط، میزان وغیرہ] بھی ہیں۔ اس کا نام علم عقائد ہے۔'' اِس طرح ''علم الٰہی'' یا اِلٰہیات پر گفتگو، گویا اسلامی عقائد پر دلائل اور اِزالۂ شکوک کے لیے براہین کی گفتگو ہے۔ ''اور دوسرا مبحوث عنہ [جس سے شریعت میں بحث کی جاتی ہے] حکمتِ عملیہ ہوئی جس کے اقسام واردہ فی الشرع [شریعت میں بیان کردہ اقسام] یہ ہیں: ۲- عبادات اور ۳- معاملات، اور ۴- معاشرات، اور ۵- اخلاق۔ اور [شریعت کی] یہ اقسام، [حکمت کی] مشہور قسموں ''تہذیبِ اخلاق'' و ''تدبیرِ منزل'' و ''سیاستِ مدنیہ'' سے [غیر و] متغائر نہیں؛ بل کہ باہم دگر [ایک دوسری میں] متداخل ہیں جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ [اِن سب پر بھی گفتگو، گویا عبادات، معاملات، معاشرات اور اخلاق کے متعلق خلافِ عقل ہونے کے اعتراض کا اِزالہ اور عقل کے صحیح اصولوں سے مزاحم ہونے کا دفعیہ عقلی اصولوں سے کیے جانے کا فریضہ ہے۔]

۷- فلسفہ اور علم کلام کے تعارف میں نا اِنصافی

اِس حقیقت کی روشنی میں جدید فلسفہ کا جائزہ لیجیے، تو معلوم ہوگا کہ وہاں فلسفہ اور علم کلام دونوں کے تعارف میں سخت تلبیسات روا رکھی گئی ہیں، اِس حوالے سے بعض اِشارات کر دینا شاید نا مناسب نہ ہو۔ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے ادائیگیِ حقوقِ خالق و ادائیگیِ حقوقِ مخلوق بہ غرضِ رضائے اِلٰہی کے مقصود ہونے کو یکسر نظر انداز کیا گیا، جس کی وجہ سے مطالعہ وتحقیق کا تمام رُخ یکسر بدل دیا گیا اور یہ کہا جانے لگا:

۱-’’کائنات کی تخلیق، اُس میں انسان کا مقام و مرتبے اور کائنات اور انسان کا باہمی تعلق، وہ بنیادی سوالات ہیں جن کے جواب تلاش کرنے کی منظّم کوشش......کا حاصل فلسفہ کہلاتا ہے۔‘‘

۲-فلسفیانہ بحث سے اسلامی تہذیب وثقافت میں ترقی کو وابستہ کر کے کہا گیا کہ:

’’دیگر اقوام و ملل کے مانند اہلِ عرب اور دیگر علاقوں کے مسلمان اہلِ دانش نے بھی فلسفیانہ مسائل پر بحث و تمحیص کی ہے جس کے نتیجے میں نہ صرف اسلامی تہذیب وثقافت کی ثروت میں اضافہ ہوا ہے؛ بلکہ فلسفے کی روایت میں بھی قابلِ قدر ترقی ہوئی ہے۔‘‘

۳-یہ قابلِ قدر ترقی، فلسفہ اور علم الکلام دونوں میں ہوئی، کیا ہوئی؟ سن لیجیے:

’’فلسفیانہ مباحث میں علمی تگ و تاز کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے اسلامی عقائد و مسائل پر اُٹھائے جانے والے اعتراضات و سوالات کو بھی موضوعِ بحث بنایا اور اُن کے عقلی جوابات دیے جس کے نتیجے میں اسلامی علم الکلام وجود میں آیا‘‘

خیال رہے کہ اِس قدر شناسی میں اعتزالی علم الکلام بھی شامل ہے،یعنی محض عقلی جواب سے علم الکلام کے ذخیرہ میں اِضافہ مقصود ہے،خواہ باطل افکار و مواد کی آمیزش کے ساتھ ہو۔ملاحظہ کیجیے:

’’اِس[علم الکلام] کے گوشے میں بھی مسلمانوں کا فکری سرمایہ قابلِ رشک ہے اور مختلف مکاتبِ فکر نے اپنے اپنے اُسلوب میں،اِس علمی ذخیرے میں اِضافے کیے۔‘‘

۴-جب کائنات میں انسان کا مقام اُس کے مادی احوال کے نقطۂ نظر سے مقصود ٹھہرا، تو اب عصرِ حاضر کی غالب تہذیب میں یہ مقصود یونانی فلسفہ سے تو حاصل ہو نہیں سکتا۔لہٰذا جس طریقے سے یہ مقصود حاصل ہو، وہ کرنا چاہیے، چناں چہ: ’’پچھلے ڈیڑھ سو سال سے سائنس کی حیرت انگیز ترقی‘‘ سے،اب یونانی فلسفہ کے بجائے فلسفۂ سائنس کی روشنی میں، ’’جدید سماجی علوم نے بھی تہذیب و تمدن کی سطح پر اسلامی شریعت کے مختلف تصورات پر سوال کھڑے کر دیے ہیں جن کے تسلی بخش جواب دینا اہلِ علم و فکر کی ذمہ داری ہے نیز مغرب سے بامعنی مکالمے کے لیے بھی یہ کام ازحد ضروری ہے۔‘‘(۱۴) قدیم زمانے میں عقلی علوم یعنی فلسفہ اور منطق کے ذریعے مذہب پر اِشکالات

---

(۱۴)پروفیسر ڈاکٹر ضیاء القیوم: حرفِ اول

اُٹھائے جاتے تھے اور قدیم متکلمین نے بھی اُنھی کی روشنی میں اُن کی تردید کی۔ فی زمانہ مذہب پر سائنس/ فلسفۂ سائنس، سوشل سائنسز یعنی سماجی علوم اور تاریخ کی رو سے تنقید کی جا رہی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اُنھی علوم کے تناظر میں اِس تنقید کا جواب دیا جائے''۔

آگے لکھتے ہیں: ''اہلِ علم وفکر نے اِس ضرورت کو محسوس کیا ہے۔ پچھلے ڈیڑھ سو سال میں اِس پر کافی کچھ کاوشیں ہوئی ہیں۔ اِس ضمن میں برصغیر میں سر سید احمد خاں، علامہ شبلی نعمانی،...... سید ابوالاعلی مودودی اور مولانا وحید الدین خاں بہ طورِ خاص قابلِ ذکر ہیں جنھوں نے جدید علم کلام کی صورت گری میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔''[(۱)]

۸-مقصد سے اِنحراف کا انجام

اِس پس منظر میں دو باتیں خود ہی روشن ہو جاتی ہیں:

۱-''مطالعہ فطرت [مطالعہ خصوصیات اشیا] کا فلسفہ کی اولین اساس [تمام علوم کا منبع]'' ہونا- جیسا کہ بعض لوگوں نے دعوی کیا ہے- باطل خیال ہے۔

۲-: شریعت کا مقصدِ اصلی خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی کو خدائے تعالی کی رضا حاصل کرنے کا ذریعہ بنانے کی تعلیم ہے۔ اور اِس کے لیے شریعت کے اندر بحث میں لائے جانے والے علوم: علم عقائد، عبادات، معاملات، معاشرات اور اخلاق ہیں۔ نیز یہ علوم: فلسفہ کی قسموں: ۱-علم الٰہی، ۲-تہذیب الاخلاق، ۳-تدبیر المنزل اور ۴-سیاستِ مدنیہ کے ساتھ باہم دگر متداخل ہیں۔ اور جیسا کہ معلوم ہوا کہ حسبِ موقع، حسبِ ضرورت اور بہ قدرِ ضرورت یہ علوم ذریعۂ مقصود بن سکتے ہیں، اِن کو خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی میں دخل ہے، اِس لیے شریعت نے اِن سے تو کافی بحث کی ہے؛ لیکن علمِ ریاضی اور علمِ طبعی کو، خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی میں کوئی دخل نہیں، اِس لیے بہ طور مقصودیت، اِن سے کچھ بحث نہیں کی۔ بلکہ **لآیاتٍ لأولی الألبابِ**[(۲)] کی قید لگا کر اُس کی حیثیت مقرر کی۔ لہٰذا علمِ طبعی کو اپنی حیثیت سے بڑھانا علم وفکر کے ماخذ کو ڈھانا اور علمِ کلام کے

---

(۱) حافظ طاہر اسلام: ''کورس کا تعارف''، ''فلسفہ اور علم الکلام'' کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اِقبال اوپن یونی ورسٹی اسلام آباد)۔ افسوس ہے کہ علم کلام کا مطمحِ نظر جن غلط اصولوں کی اصلاح ہے، اُنھی اصولوں کے حاملین کو علم کلام میں نمایاں کردار ادا کرنے والا بتایا جا رہا ہے۔

(۲)...... دلائل (توحید کے موجود) ہیں اہلِ عقل (سلیم) کے (استدلال کے) لیے۔ (آلِ عمران: ۱۹۱۔ بیان القرآن: ج ۲/ ص ۸۴)۔

اصولوں کو مہمل قرار دینا ہے۔[1] اصل میں ''جدید علم کلام'' کے نام سے بڑا اِشتباہ پیدا کیا گیا ہے۔ ''متجددین اسلامی جدیدیت کی تشکیل مذہب کو دی جانے والی رنگ برنگی تعبیری لگاموں اور مذہب کے محاصرے کے لیے نظری اور سائنسی علوم کی deployment کو بھی ''جدید علم کلام قرار دیتے ہیں''[2] اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ صورتِ حال میں ایک نئے علم کلام کی ضرورت کے شوق میں اکثر مخلص اہلِ مذہب کی طرف سے بھی'' جونئی تعبیرات سامنے آتی ہیں وہ مسائل کو سمجھنے میں نہ صرف یہ کہ معاون نہیں ہوتیں؛ بلکہ خلجانِ ذہنی میں اِضافہ کرتی ہیں۔'' لہذا وہ قدیم علم کلام [جسے وہ کلاسیکل کہتے ہیں] کے مقابلے میں مخترع ''جدید علم کلام'' کے فسادات کو نمایاں کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

☆ -'' کلاسیکل اور جدید علم کلام کے تہذیبی پسِ منظر کو نظر انداز کرنا علمی دیانت کے خلاف ہے۔ سیاسی طاقت کی حاضر و موجود صورتِ حال علمی سرگرمی پر لازماً اثر انداز ہوتی ہے۔ کلاسیکل علم الکلام دورِ عروج میں سامنے آنے والے ایک بڑے چیلنج کا جواب...... تھا۔ دورِ زوال میں شکست خوردہ معاشرہ جواب (Response) کے اِمکانات سے خالی ہوتا ہے۔ کیوں کہ علم وعمل کی صرف دو صورتیں یعنی مداہنت یا مزاحمت ہی ممکن ہوتی ہیں۔ ''جدید علم کلام'' دورِ زوال میں سامنے آنے والی مداہنت ہے اور شکست کی علمی تشکیل ہے۔''

☆ -'''' کلاسیکل علم الکلام'' مذہب کی روایتی شناخت اور ساخت کو باقی رکھنے کی مستقل اور بھرپور کوشش تھی۔'' کلاسیکل علم الکلام'' یونانی فلسفیانہ علوم میں مذہب مخالف عناصر کا بہت گہرا تہذیبی شعور سامنے لایا تھا، مثلاً علم اور وحی کے مابین وحی کی اولیت و حاکمیت، عقل کے مواقف، شعور اور وجود کی فکری نسبتیں، عقیدے کو نظری بنانے کا رد اور اُس کے جوابات (Responses) یونانی علوم کی تعبیری تزویرات کا رد، یونانی تہذیب اور اُس کے فلسفیانہ علوم کو norm تسلیم کرنے سے اِنکار وغیرہ......''

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۴۰۔

(۲) محمد دین جوہر: ''مدرسہ ڈسکورسز کا فکری و تہذیبی جائزہ''، ص ۶۷ ماخوذ از ''مدرسہ ڈسکورسز: مطالعہ و تجزیہ مرتب ڈاکٹر محمد امین۔

۹- نیا علم کلام یعنی تشکیلِ جدید اور اِستغراب

جدید علم الکلام اِستعماری جدیدیت کے علمی معروفات کو مذہب پر لادتے چلے جانے کا نام ہے۔ مثلاً 'تاریخیت' (Historicism) کو ہی لیجیے، ''جدید علم الکلام' اِس پر کوئی سوال اُٹھانے کی حمیت اور سکت نہیں رکھتا؛ بلکہ یہ اُس کے معروفات کو تعبیری عجلت میں مذہب پر وارد کرنے کو ہی علمی سرگرمی خیال کرتا ہے۔'' صرف عروج کے کھو جانے کے کھوٹے تاریخی اِدراک سے ایک تہذیبی ناسٹالجیا [محویتِ ماضی] (Nostalgia) پیدا ہوا، '' جس نے ختم نبوت ہی پر انگشت نمائی کر کے یہ سوالات اُٹھانے شروع کر دیے:

☆ ''شریعت کی ابدیت کے عقیدے کو غیر معمولی تاریخی و معاشرتی تغیرات کے تناظر میں کیسے عقلی طور پر قابلِ فہم بنایا جائے؟''

☆ ''انسانی سوسائٹی جب مسلسل اِرتقا کی طرف بڑھ رہی ہے، تو نبوت کا دروازہ درمیان میں کیوں بند ہو گیا۔؟''

☆ ''اگر مذہب اُلوہی ہدایت پر مبنی ہے، تو مذاہب کے باہمی اختلافات کی توجیہ کیسے کی جائے؟ خاص طور پر وحدتِ ادیان کے تصور کی صورت میں اِس کی جو توجیہ جدید دور میں دوبارہ مقبول ہو رہی ہے، اُس کے ساتھ کیسے معاملہ کیا جائے؟''

☆ ''قرآن وسنت کے معاشرتی احکام اُس دور کی عرب ثقافت یا رواجات کے پس منظر میں تھے یا اُس سے مختلف ثقافتوں کے ماحول میں بھی واجب العمل ہیں۔؟''

☆ ''سوسائٹی کے اِرتقا اور تجربات کی بنیاد پر تشکیل پانے والے افکار ونظریات اور تہذیب کو مسترد کرنے کا کیا جواز ہے؟''

☆ ''احکام وقوانین میں منافع ومصالح اور اہداف ومقاصد معتبر ہیں یا ظاہری ڈھانچہ بھی ضروری ہے؟'' اور

☆ ''سائنس ومذہب کا باہمی جوڑ ملانے کا حل ولیم پیلے [۱۷۴۳ تا ۱۸۰۵ء] میں ڈھونڈنے میں کیا حرج ہے؟''[1]

---

(۱) طاہر اسلام: ''فلسفہ اور علم الکلام''

آسمان وزمین میں غور وفکر کو اِثباتِ توحید میں دخل

﴿اِنَّ فِیْ خَلْقِ السّمٰوٰاتِ و الارضِ وَاخْتِلَافِ ا للّیْلِ وَ النّھا رِ لَاٰیَاتٍ لِأولِی الْاَ لْبَا بِ. الَّذِیْنَ یَذْ کُرُوْنَ اللہَ قِیَا ماً وَّ قُعُوْداً وَّ عَلیٰ جُنُوْبِھِمْ وَ یَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ. رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ ھٰذَا بَاطِلاً. سُبْحٰنَکَ۔فَقِنَا عَذَابَ النَّار.﴾ ’’ہرچند کہ اس آیت میں خاص فکر کا ذکر ہے جو کہ آسمان وزمین کی پیدائش اور بناوٹ میں کیا جائے۔ کیوں کہ یہ موقع اثباتِ توحید کا ہے اور مقصودِ مقام یہی ہے۔ اور اثباتِ توحید میں تَفَکُّر فِی السَّمَاءِ و الاَرْض [آسمان وزمین میں غور وفکر کرنے] کو خاص دخل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اِن مخلوقات میں غور کرو کہ یہ سب حادث [اور غیر ازلی] ہیں اور حادِث کے وجود کے لیے مُوجِد کی ضرورت ہے، اگر موجِد بھی حادث ہو تو اُس کے لیے پھر موجد کی ضرورت ہوگی اور سلسلہ غیر متناہی چلے گا اور (غیر متناہی کو تسلسل کہتے ہیں اور) تسلسل محال ہے [یعنی حادث اور فانی چیز عارضی ہوتی ہے۔ عارضی کے لیے کوئی اصلی نہ ہو، یہ محال ہے]۔ پس ضروری ہے کہ انتہاء واجب پر ہوگی (جو عارضی نہیں ہے، اُس کا وجود کہیں سے آیا نہیں ہے، اُس کی ذات ہی اُس کے وجود کی علت ہے) اور اس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔‘‘(۱)

(۱) ’’......عقل کا اقتضا دفعِ مضرت وتحصیلِ منفعت ہے اور اس حالت کا مجموعہ اس پر دال ہے، وہ حالت یہ ہے) کہ وہ لوگ (ہر حال میں دل سے بھی اور زبان سے بھی) اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں، کھڑے بھی، بیٹھے بھی، لیٹے بھی اور آسمانوں اور زمین کے پیدا ہونے میں (اپنی قوتِ عقلیہ سے) غور کرتے ہیں (اور غور کا جو نتیجہ ہوتا ہے یعنی حدوث، ایمان یا تجدید وتقویتِ ایمان اُس کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں) کہ اے ہمارے پروردگار! آپ نے اِس (مخلوق) کو لایعنی پیدا نہیں کیا (بل کہ اس میں حکمتیں رکھی ہیں جن میں ایک بڑی حکمت یہ بھی ہے کہ اس مخلوق سے خالق تعالیٰ کے وجود وتوحید پر استدلال کیا جاوے) ہم آپ کو (لایعنی پیدا کرنے سے) منزہ سمجھتے ہیں (اسی لیے ہم نے استدلال کیا اور توحید کے قائل ہوئے) سو ہم کو (موحد ومؤمن ہونے کی وجہ سے) عذابِ دوزخ سے بچا لیجیے۔‘‘ (آلِ عمران: ۱۹۱۔ بیان القرآن: ج ۲/ص ۸۴۔ نیز ملاحظہ ہو: ’’اشرف التفاسیر‘‘ جلد ا ص ۳۲۲ تا ۳۲۴، ملفوظات جلد ۲۶ ’’الکلام الحسن‘‘ ص ۳۵۸۔

☆(۱) مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

۸- جدید تحقیقات کا زیادہ حصہ تخمینیات و وہمیات

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سائنس ''تمام تر تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہے'' لہٰذا ''جو چیزیں قطعی اور یقینی ہیں وہ صرف سائنس کے مسائل ہیں''۔ [۱] سائنس- جسے حکیم الامت فلسفۂ جدیدہ کے نام سے بھی تعبیر کرتے ہیں -کے متعلق لکھتے ہیں کہ ''فلسفۂ جدیدہ زیادہ تر؛ بل کہ تمام تر بزعمِ خود مشاہدات کا پابند ہے۔ اور بزعمِ خود اِس لیے عرض کیا کہ: واقع میں وہ اِس کا بھی پابند نہیں؛ چناں چہ مادہ کے متعلق اُس کے اکثر احکام محض جزافی وخیالی ہی ہیں، تاہم اُس کو ناز ہے کہ میں بے دیکھے نہیں مانتا۔'' [۲] وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ فلسفۂ جدیدہ اور سائنس پر مبنی، جدید تحقیقات کا ''زیادہ حصہ تخمینیات اور وہمیات ہیں''۔ [۳]

وجہ اُس کی یہ ہے کہ تجربہ و مشاہدہ تک پہنچنے اور اُن سے نتائج اخذ کرنے کے باب میں جو اختباری عمل (Laboratory Experiment) برتا جاتا ہے- جسے سائنس کا طریقہ کار کہا جاتا ہے- اُس کے لیے اِختیار کیے جانے والے پیرا میٹر اور معیار بعض مرتبہ ظنی، تخمینی سے بڑھ کر وہمی اور خیالی تک ہوتے ہیں اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔

سائنس کا زیادہ حصہ ظنیات وتخمینیات پر کیوں مبنی ہوتا ہے؟

ڈاکٹر ہارون یحییٰ کی تحریروں میں اِس راز کا سُراغ لگایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: ''کسی قیاس یا مفروضہ کی تشکیل اکثر و بیشتر ایک سائنس داں کے بنیادی عقیدہ پر ہوتا ہے۔'' علاوہ ازیں، نیچرل لا کی اِس کمزوری کے باوصف سائنس دانوں کے یہاں ایک پالیسی ہوتی ہے کہ: ''ہم استدلالِ علت تا معلول کے تحت مادی اسباب کے ساتھ وفادار رہتے ہوئے، ایک سلسلۂ تشخیص اور ایک سلسلۂ تصورات وضع کرتے ہیں۔'' [۴]

---

(۱) شبلی: ''الکلام'' ص ۷ دار المصنّفین ایڈیشن۔

(۲) حکیم الامت: ''بوادر النوادر'' جلد ۲ ص ۳۸۱ مکتبہ جاوید دیوبند ۱۹۹۵۔

(۳) الانتباہات: وجہ تالیف رسالہ۔

(۴) رچرڈ لیوونٹن، ہارورڈ یونیورسٹی ماہرِ جینیات بہ حوالہ قرآن رہنما۔

”سمجھنا چاہیے کہ: فلسفۂ جدیدہ کے مسائل تین قسم کے ہیں“:

۱- ایک وہ کہ قرآن وحدیث شریف کے موافق ہیں۔

۲- دوسرے وہ، جو [قرآن وحدیث شریف کے] مخالف ہیں۔

۳- تیسرے وہ، جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں۔

قسمِ اول وسوم میں جواب دینے کی ضرورت نہیں:

پس قسم اول [جو قرآن وحدیث کے موافق ہیں] وسوم [جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں] کے جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اول میں تو اِس لیے کہ وہاں موافقت ہی ہے۔ سوم میں اِس لیے کہ وہاں مخالفت نہیں جو شبہہ ہو۔

قسمِ دوم میں جواب دینا ضروری ہے:

البتہ قسم دوم [جو مخالف ہیں، اُن] میں ہم کو جواب دینا ضروری ہے۔

جواب دینے کے دو بنیادی اصول:

اور جواب کے دو طریقے ہیں:

۱- اگر اُن مسائلِ فلسفیہ پر کوئی دلیلِ صحیح قائم نہ ہوئی تو اتنا جواب کافی ہے کہ ہم بلا دلیل نہیں مانتے۔

۲- اور اگر کوئی دلیلِ صحیح قائم ہو چکی ہے، تو اُس وقت قرآن وحدیث کی شرح کر کے بتلا دیا جاوے گا کہ دیکھو یہ مخالف نہیں۔“[۱]

شبہات کے جواب کا یہ ایک عمومی اصول ہے۔ آگے آنے والی گفتگو میں چند ”عقلی ضروری قواعد“ ذکر کیے جائیں گے۔

---

(۱) حکیم الامت: امداد الفتاوی، جلد: ۶ ص: ۱۵۱، ادارہ تالیفاتِ اولیاء دیوبند۔ حکیم فخر الاسلام: شرح الانتباہات: ص: ۱۹ مجمع الفکر القاسمی الدولی، اکل کوا ۲۰۲۰ء۔

۴-قواعد

[سات اصول موضوعہ اور اُن کے اِطلاقات]

کتاب ''الانتباہات المفیدۃ'' میں سات ''اصول موضوعہ'' بیان کیے گئے ہیں جن کے متعلق حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ لکھتے ہیں کہ اگر اِنہیں: ''سمجھ کر پیش نظر رکھا جائے تو سابقہ شبہات ہی کا نہیں؛ بل کہ آئندہ بھی قیامت تک جدید سے جدید تحقیقات سے پیدا ہونے والے شبہات کا بھی ان شاء اللہ قلع قمع ہوتا رہے۔ مشہور فلسفی اسپنوزا [۱۶۳۲-۱۶۷۷ء] کے علاوہ اور کسی نے اپنی کسی تصنیف میں یہ اُقلیدسی یا ہندسی طرز اختیار نہیں کیا۔

......اگر عقل ونقل یا دین ودانش کے مسائل ومباحث میں اُن کو احتیاط وانصاف کے ساتھ دلیلِ راہ بنایا جائے تو قدیم وجدید سارے کلامی اختلافات میں عقل ونقل دونوں کو اپنی اپنی حدود میں رکھ کر حل کیا جاسکتا ہے۔''

اور ''جدید سے جدید علمِ کلام کی عمارت، جدید سے جدید معلومات وتحقیقات کی روشنی میں انہیں بنیادوں پر کھڑی کی جاسکتی ہے۔''(۱)

۱-پہلا اصول: سمجھ میں نہ آنا اور غلط ہونا

''کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اُس کے باطل [غلط] ہونے کی نہیں''۔

وضاحت: آدمی کی یہ کیسی اُلٹی سمجھ اور کیسی ستم ظریفی ہے کہ جو بات اپنی سمجھ میں نہ آئے یا کسی رائج ومقبول عام خیال کے خلاف معلوم ہوتی ہو، اُس کو غلط اور باطل سمجھنے لگتا ہے؛ حالاں کہ جب طبعی وتجربی علوم تک میں ہماری سمجھ اور تحقیق، ابدی صداقت کا معیار نہیں، تو مابعد الطبعی یا دینی وغیبی علوم میں ابدی حق وباطل کی کسوٹی کیسے بن سکتی ہے؟ حضرت حکیم الامتؒ اپنے وعظ کے دوران ایک مثال کے پیرایہ میں ذکر کرتے ہیں: ''میں تمھیں سے پوچھتا ہوں کہ: ماں کے پیٹ

---

(۱) مولانا عبدالباری ندویؒ: ''جامع المجدد ین''

سے تم جس طرح پیدا ہوئے ہو کیا یہ تمہاری عقل میں آتا ہے؟ واللہ! ہم کو اِس پر حیرت اِس لیے نہیں ہوتی کہ رات دن اِس کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ اگر اِس کا مشاہدہ نہ ہوتا اور صرف بیان سے یہ طریقہ معلوم ہوتا، تو ہرگز عقل میں نہ آتا۔ اِس کا امتحان اِس طرح ہوسکتا ہے کہ تم ایک نوزائیدہ بچہ کی اِس طرح نگرانی کرو کہ وہ یہ بات سننے یا دیکھنے نہ پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا کرتا ہے۔

اُس کے بعد آپ اُس کو فلسفہ اور سائنس اور طب سب کچھ پڑھائیں؛ مگر یہ نہ پڑھائیں جس میں طریقِ ولادت کا ذکر ہو۔ پھر جب وہ بی. اے. اور ایم. اے. اور ایل. ایل. بی. ہو جائے، اُس وقت اُس سے کہو! کہ خبر بھی ہے تو کیوں کر پیدا ہوا تھا؟ اور اُس سے بیان کرو کہ: اول تیرا باپ تیری ماں کے پاس گیا تھا، جس سے منی کے کچھ قطرے تیری ماں کے پیٹ کے اندر جو رحم ہے اُس میں گرے تھے۔ پھر رحم کے اندر اُس کی پرورش ہو کر خون بنا اور خون سے علقہ، پھر مضغہ بنا، پھر گوشت میں ہڈیاں بنیں، پھر جسمِ کامل تیار ہو گیا، تو اُس میں روح پڑی، جس کی پرورش عرصہ تک خونِ رحم سے ہوتی رہی، پھر نو ماہ کے بعد تو شرم گاہِ مادر سے نکلا۔ اور ایسے نکلا۔ اور اب وہی خونِ رحم، دودھ کی شکل میں ماں کے پستان میں آ گیا جس سے دو برس تک پرورش پاتا رہا۔ الیٰ آخرہ۔ تو میں سچ کہتا ہوں کہ واللہ العظیم! وہ نہایت سختی سے آپ کی مخالفت کرے گا۔ اور کہے گا کہ ایک قطرے سے ایسے حسین جسم کا بننا، پھر اُس کا شرمگاہ سے – جو نہایت تنگ راستہ ہے – نکل آنا، عقل کے بالکل خلاف ہے۔

اب بتلائیے کہ اگر یہ قاعدہ مان لیا جاوے کہ جو بات جس کی عقل [اور سمجھ] میں نہ آئے وہ غلط ہوا کرے تو پھر آپ کا ماں کے پیٹ سے پیدا ہونا بھی غلط ہے۔"[1]

---

(۱) حکیم الامت: اشرف الجواب: ص: ۳۹۱، کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، ۲۰۰۴ء جدید ایڈیشن۔

---

(۱) ☆9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۱۵/محرم الحرام ۱۴۴۴ھ=۱۴/اگست ۲۰۲۲ء

بروز اتوار=قسط:۵

دراسۃ الانتباہات

[از اِفادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخرالاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

۲-دوسرا اصول: نقل اور روایت کی حیثیت

''جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیلِ نقلی صحیح اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کو بتلاتی ہو، اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اِسی طرح اگر دلیل نقلی اُس کے عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] کو بتلاوے، تو عدمِ وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔''

اِس اصول کو سمجھنے کے لیے تین اصطلاحات سے واقف رہنا ضروری ہے:

۱-واجب [Necessary]: وہ امور ''جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک آدھا ہے دو کا''۔ اِس کو ''واجب'' کہتے ہیں''۔

۲-ممتنع [Impossible]: وہ امور ''جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک مساوی ہے دو کا''۔ اِس کو ''ممتنع'' اور ''محال'' کہتے ہیں''۔

۳-ممکن [Possible]: ''جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے؛ بل کہ دونوں شِقوں کو محتمل قرار دے [وجود و نفی-دونوں پہلوؤں-کو جائز بتائے]۔ اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیلِ نقلی [Final Report] پر نظر کرے۔ مثلاً: یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ-قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے-عقل نہ اِس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے۔ اور نہ اِس کے ''غلط ہونے کو؛ بل کہ عقل'' کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اِس کو ''ممکن'' کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو، تو'' اُس کے ثبوت'' کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اگر اُس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے، تو اُس کے عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] کا اعتقاد ضروری ہے۔''(۲۸)

اس اصول کی اطلاقی نوعیت اہم اِس وجہ سے بھی ہے کہ عقل کے نزدیک جو چیزیں ممکنات میں داخل ہیں وہ جدید فلسفہ اور سائنس کی راہ سے مظاہرِ فطرت کے واقعاتی امور (Matter of Facts) کے مغالطہ میں محال کے دائرہ میں دکھلائی جاتی ہیں؛

سوال: کسی چیز کے ممکن ہونے کی کیا دلیل ہوتی ہے۔

جواب: ممکن کہتے ہیں عدم الوجب اور عدم الامتناع کو۔ کسی چیز کا ضروری ہونا اور محال ہونا ثابت نہ ہو وہ ممکن ہے۔ باطل اور محال ہونے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ممکن ہونے کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔

دوسرے اصول کی اطلاقی نوعیت

محسوسات میں: ''مثلاً مثالِ مذکور میں [کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے، رقبہ کی] جانچ کے بعد کہیں اُس کو صحیح کہا جاوے گا، کہیں غلط''۔

منقولات[Revelation] میں:

مثال ۱- ''آسمانوں کا اُس طور سے ہونا جیسا جُمہورِ اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے''..... ''ممکن ہے یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اُس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ، نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے۔ اس لیے عقل کو اُس کے'' ہونے، نہ ہونے'' کا حکم کرنے کے لیے دلیلِ نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا؛ چناں چہ دلیلِ نقلی، قرآن وحدیث سے اُس کے'' موجود ہونے'' پر دلالت کرنے والی ملی، اِس لیے اُس .....کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے''۔

اِس بات پر- کہ'' آسمان کا وجود نقل یعنی مخبرِ صادق کی خبر سے ثابت ہے''- آیات اور احادیث شاہد ہیں؛ چناں چہ:'' اللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ .الاٰیۃ: اللہ ایسا ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے......''(۱)

اور احادیث معراج سے اِس امر کی طرف رہنمائی ملتی ہے کہ آسمان میں دروازے ہیں جنہیں بند کیا گیا، کھولا گیا؛ چناں چہ جبرئیل علیہ السلام نے اِجازت لی، تو اُن کے لیے وہ دروازے کھولے گئے۔ اِن باتوں سے آسمان کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔

مثال ۲- ''پل صراط پر چلنے کی نفی پر کوئی دلیل نہیں اور نقل سے اس کا ثبوت ہے'' اس لیے ماننا لازم ہے۔

مثال ۳- ''اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ۔ بے شک اللہ تعالیٰ اِس بات کو (سزا دے کر بھی) نہ بخشیں گے کہ اُن کے ساتھ کسی کو شریک قرار دیا جاوے (بل کہ سزائے دائمی میں

(۱) الطلاق:۱۲۔ فُصِّلت:۹، ۱۲۔ الانبیاء:۳۲۔ الجِن:۸۔ بیان القرآن: جلد:۱۲، ص:۸۔

مبتلا رکھیں گے) اور اِس کے سوا اور جتنے گناہ ہیں (خواہ صغیرہ یا کبیرہ) جس کے لیے منظور ہوگا (بلا سزا) وہ گناہ بخش دیں گے۔''[1] ان سب مثالوں میں ایک ممکن بات کا، نقل اور خبر یعنی قرآن وحدیث سے ثبوت موجود ہے، اس لیے ان کا اعتقاد واجب ہے۔

مثال ۴- توحید خداوندی کی خاصیتوں میں سے ایک بنیادی اور اساسی خاصیت اُس کا ازلی، ابدی ہونا ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اُس پر فنا، نہ کبھی طاری تھا، نہ کبھی ہوگا۔ اِس صفت کو عربی میں ''قدیم'' اور انگریزی میں "Eternal" کہتے ہیں۔ توحید کے باب میں بڑی غلطی: بعض مفکروں نے توحید کے ساتھ، ایک بڑی خطرناک غلطی یہ کی کہ اِس خاص صفت میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔ ظاہر ہے کہ یہ تصور سرے سے باطل ہے۔ کیوں کہ کائنات کی ہر شی مخلوق ہے، خدا کی پیدا کی ہوئی ہے، اس لیے مادہ بھی خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔

غلطی کا محرک:

غلطی کی وجہ یہ ہوئی کہ عدم (کچھ نہیں) سے کسی چیز کا موجود ہو جانا، چوں کہ سمجھ میں نہیں آتا، لہذا ضروری ہے کہ مادہ خدا کے پیدا کیے بغیر ہی پہلے سے موجود ہو۔ گویا مادہ ایک ایسی چیز ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہوسکتی، وہ ہمیشہ سے ہی موجود ہے، وہ قدیم ہے۔

۱.۲- توحید سے متعلق اِطلاقی پہلو

''عدم سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا'' کی بنیاد پر دو گروہ پیدا ہوئے:

الف- ایک وہ جنہوں نے ''عدم سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا'' کو بنیاد بنا کر مادہ کو ہی خدا قرار دے لیا اور یہ سمجھ لیا کہ میکانکی قانون کے تحت خود بہ خود تمام کائنات بنتی چلی گئی۔

ب- دیگروہ جو خدا کے قائل ہیں اُنہوں نے یہ توجیہ پیش کی کہ اِسی قدیم مادہ پر خدا تعالی نے تصرف کر کے اپنی تخلیق کی قدرت کا مظاہرہ کیا، تو کائنات وجود میں آئی۔ اِنہوں نے خدا کی صفت: ''ازلی اور قدیم ہونے'' میں مادّہ کو بھی شریک کیا۔

---

(۱) النساء: ۴۸، ۱۱۶۔ بیان القرآن، جلد: ۲، ص: ۱۲۲، تاج پبلشرز دہلی۔

یہ قائلینِ خدا ایسے تعلیم یافتہ مسلمان ہیں جو سائنس اور علوم جدیدہ کے اثرات کے تحت غیر اسلامی خیالات سے متاثر ہو گئے ہیں۔ ''الانتباہات المفیدۃ'' کے مخاطب ایسے ہی مسلمان ہیں۔ اِس کتاب میں متعدد دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ مادہ مخلوق ہے اور مخلوق کا قدیم ہونا محال ہے۔ علاوہ ازیں، ایک گفتگو اِس اُسلوب پر بھی فرمائی ہے کہ:

مثال ۵- اگر ہم اِن سب دلائل سے قطع نظر کر کے مادہ کے قدیم ہونے کو محال نہ بھی کہیں؛ مگر قدیم ہونے کی بھی تو کوئی دلیل نہیں۔ ایسی صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مادہ کا قدیم ہونا اور حادث ہونا [عدم -Nothingness- سے وجود میں آنا] دونوں ممکن ہے۔ ''پس اِس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا؛ لیکن ایسے امور، جن میں دونوں جانبوں میں سے ہر جانب کے درست ہونے کا احتمال ہو، اگر مخبرِ صادق ایک شق متعین فرما دے، تو اُس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہاں'' مادہ کے مخلوق ہونے'' کی شق کو متعین فرما دیا ہے۔

قرآن کریم میں خدا تعالی نے اپنے لیے ﴿خَـالِقُ كُلِّ شَيْئٍ﴾ اور ﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ والْاَرْضِ﴾ کے الفاظ ذکر فرمائے ہیں۔ ''خالق کے معنی ہیں: مادہ میں صورت بنانے والا۔ اور مُبدِع (بدیع): مادہ کا پیدا کرنے والا۔ [یہ] حق تعالیٰ کی دو صفتیں ہیں۔''

قرآن میں جہاں مادہ کو پیدا کرنے کا ذکر ہے: ''بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ والْاَرْضِ''[1] ''اُس کے متصل ہی ﴿وَ اِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾[2] بھی ہے'' جو ''اِس پر دلالت کر رہا ہے، (کہ) اِس میں مادہ کا توسط نہیں۔''[3] یہی وجہ ہے کہ ''اللہ تعالیٰ تو مادہ کے بھی خالق ہیں اور صورت و ہیئت کے بھی۔'' باقی مادہ میں صورت بنانا، یہ ایک درجہ میں بندہ سے بھی ممکن ہے؛ چناں چہ رات دن ایجادات میں یہی ہوتا ہے کہ: مادہ کے اندر

---

(۱) موجد ہیں آسمانوں اور زمین کے۔ البقرۃ: البقرۃ: ۱۱۷

(۲) آیت کا ترجمہ یہ ہے: خدا تعالی جب کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے، تو علم میں موجود شی کو خطاب کر کے کہتا ہے کہ خارج میں موجود ہو جائے۔

(۳) ملفوظات حکیم الامت، جلد: ۱۸، ص: ۳۰۰۔ نیز دیکھیے: الالانعام: ۱۰۱۔ اللہ تعالیٰ ''موجد ہیں آسمانوں اور زمینوں کے۔'' بیان القرآن جلد ا ص: ۶۴، ۱۱۶۔ اشرف التفاسیر جلد: ۲ ص: ۱۷۰-۱۷۲۔

نئی نئی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں؛ مگر مادہ کا خالق سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہیں۔ اِسی واسطے قرآن میں فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحۡسَنُ الۡخَالِقِيۡن" فرمایا ہے۔ اَحۡسَنُ الۡمُبۡدِعِيۡن نہیں فرمایا، کیوں کہ مُبۡدِع بجز اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں۔'' اور حدیث میں آتا ہے: [۱] جب کچھ بھی نہ تھا، اُس وقت خدا تھا، لہٰذا اِس اصول ۲ کی رو سے مادہ کے حادث اور مخلوق ہونے کا قائل ہونا واجب ہے۔

۲.۲- متعلق حقیقتِ وحی

مثال ٦- وحی کی حقیقت'' کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض [لوگوں] میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے۔ اور اِس جوش کے سبب اُس پر اُسی کے تخیّلات غالب رہتے ہیں۔ اِس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ مہیا کرلیتا ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی آواز بھی'' سنائی دیتی'' ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے۔ اور خارج میں اُس آواز یا اُس صورت یا اُس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا، سب موجوداتِ خیالیہ ہیں فقط۔'' [۲]

لیکن مضامین، آواز، صورت، فرشتہ کے ساتھ گفتگو کو خیالی موجودات سمجھنا اور اِنہی خیالی اِلتباسات Obsessions کو نبوت کا مضمون قرار دینا بالکل قرآن وحدیث کی صراحت کے خلاف ہے۔ اور یہ مغالطہ دہی کا رجحان اُس وقت پیدا ہوا جب انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں بعض مسلمان مفکروں نے اِس قسم کی باتیں کہنا شروع کردیں کہ: ''قوتِ متخیلہ کو جو صورتیں نظر آتی ہیں کبھی وہ اُن میں تصرف کر کے متخیلہ کے حوالے کرتی ہے۔ اِس صورت میں انسان عجیب وغریب خدائی صورتیں اور آوازیں مشاہدہ کرتا اور سنتا ہے۔ اور یہ آوازیں بالکل محسوسات کے مثل ہوتی ہیں۔'' [۳] ایسے لوگوں نے وحی کی بھی یہی حقیقت قرار دے دی تھی؛ لیکن بات ذرا بنا کر، کہ: ''انبیاء کی اِس قوت کو قوتِ

---

(۱) وَقَالَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ صَلى الله عَلَيۡهِ وَسَلَّم : كَانَ اللّٰه وَلَمۡ يَكُنۡ مَعَه شَيۡئٌ

(۲) شرح الانتباہات، ص: ۱۱۳

(۳) علامہ شبلی ''الکلام'' مع حاشیہ، ص: ۲۹۳، دار المصنفین، پہلا ایڈیشن۔

متخیلہ کے بجائے قوتِ قدسیہ کہنا زیادہ صحیح ہے۔"[1] اِس تعبیر میں یہ ملمع کاری قابلِ تنبیہ اور ذہن نشیں رکھنے کے لائق ہے کہ نام بدل دینے سے خیالی چیز حقیقی نہیں ہوجاتی۔ واقعہ یہ ہے "وحی" کی حقیقت نہ نبی کی "قوتِ قدسیہ" ہے اور نہ ہی متخیلہ کا کرشمہ؛ بل کہ وہ ایک فیضِ غیبی ہے جو فرشتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے۔ اِس میں نبی کی کسی خیالی یا قدسی قوت کو دخل نہیں ہوتا۔ چناں چہ قرآن وحدیث میں تصریح ہے کہ:

وحی کی حقیقت: "وحی ایک فیضِ غیبی ہے جو بہ واسطہ فرشتہ کے ہوتا ہے۔

وحی کی صورتیں:

☆ اور وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا [یعنی دل میں ڈالتا] ہے جس کو حدیث میں نَفَثَ فِيْ رُوعِيْ [میرے قلب میں ڈالا] فرمایا ہے۔

☆ کبھی اُس کی صوت [آواز] سنائی دیتی ہے،

☆ کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے: يَاتِيْنِي الْمَلَكُ اَحْيَاناً فَيَتَمَثَّلُ لِي[2] [فرشتہ کبھی متمثل ہوکر میرے پاس آتا ہے۔

[وحی کی] اِس [حقیقت] کا علوم جدیدہ میں اِس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے۔" حالاں کہ "ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور اصولِ موضوعہ ۲ میں بتایا جاچکا ہے کہ: "جو بات عقلی طور پر ممکن ہو اور دلیل نقلی اُس کی خبر دے، تو" "عقلی طور پر اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔"[3]

۲.۳- متعلق معادیات وماورائے طبیعات

مثال ۷- ملائکہ، جنات، عذابِ قبر، آخرت، جنت، دوزخ، پل صراط اور میزانِ عمل وغیرہ کے محال ہونے پر کوئی دلیلِ عقلی قائم نہیں۔ اور جس چیز کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل قائم نہ ہو وہ ممکن ہوا کرتی ہے، لہٰذا یہ تمام باتیں ممکن ہیں۔ اور جس ممکن کا ثبوت سچی خبر سے ہو اُس کا ماننا واجب ہے۔ اِس قاعدہ کی روشنی میں، جب قرآن و

---

(۱) ایضاً۔ (۲) البخاری: رقم ۳۳۱۵۔ بہ حوالہ نور الحق نور البشر: تعریب "الانتباہات المفیدۃ......" ص ۱۰۵، ۱۴۲۴ھ۔

(۳) شرح الانتباہات، ص: ۱۱۳، ۱۱۴۔

حدیث کی طرف رجوع کیا، تو مذکورہ تمام باتوں کا ثبوت فراہم ہوا، اس لیے اِن کے ظاہری معنی کا انکار درست نہیں۔قبر، جنت، دوزخ، پل صراط، وزنِ اعمال اور قیامت میں ہاتھ پاؤں کے بولنے پر شبہات: اِس طرح بھی کیے جاتے ہیں کہ جب قبر کے اندر:

☆''جسم میں روح نہیں رہتی، تو'' مردہ کو'' تکلیف وراحت کا احساس کیسے ہو سکتا ہے؟''۔

☆''بے کان کے سنتا کیسے ہے؟''

☆''جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟''

☆''جنت و دوزخ ہیں کہاں؟''

☆''جس قدر اُن کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟''

☆پل صراط'' پر چلنا- جب کہ وہ اِس قدر باریک ہے- کس طرح ممکن ہے؟''

☆''میزان میں عمل- جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں- رکھے کیسے جائیں گے؟

☆بولنا تو زبان سے ہوتا ہے، ہاتھ پاؤں کس طرح بولیں گے؟

تمام شبہات کا اصولی جواب:

اِن کا اصولی جواب یہی ہے کہ یہ سب باتیں [اصولِ موضوعہ ۲ کے بہ موجب] عقل کی رو سے ممکن ہیں اور مخبرِ صادق نے اِطلاع دی ہے۔ لہٰذا ان باتوں کا قائل ہونا واجب ہے۔[۱]

بعض طبیعاتی و سائنسی مسائل:

یہ مسائل کئی طرح کے ہیں:

۱- بعضے بے دلیل؛ بل کہ خلافِ دلیل، اِلحاد پر مبنی ہیں۔ جیسے: اِرتقا کا نظریہ۔ اِس نظریہ کا اِنکار واجب ہے۔

اِس کی وضاحت یہ ہے کہ: قرآن وحدیث میں صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ پہلا انسان مٹی سے پیدا ہوا۔ اُس کے متعلق- مذہبِ اِرتقاء [Evolution] کی رو سے- یہ کہنا کہ: حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا-

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۱۷۳-۱۷۶، ۱۷۹-۱۸۴۔

جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے- سراسر باطل ہے۔ کیوں کہ اِس پر کوئی دلیل نہیں، نہ ڈارون کے پاس، نہ اُس کے متبعین کے پاس۔[اور جو دلیلیں دی جاتی ہیں وہ وہمی اور فرضی ہیں۔ جن لوگوں نے مسئلہ اِرتقاء پر تحقیقات کی ہیں، مثلاً جناب شہاب الدین احمد ندوی مرحوم اور ڈاکٹر ہارون یحی، اُن کی تحریروں میں اِس نظریہ کی حقیقت اور دلائل کے نام پر قائلینِ ارتقاء کے جھوٹ و فریب کی نوعیتیں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ یہ دونوں مفکر خود سائنس سے بہت زیادہ متاثر اور مرعوب ہیں، قرآن کو کتابِ سائنس ہی سمجھتے ہیں اور اسلامی چیزوں کے لیے سائنسی حمایت کے بغیر چین محسوس نہیں کرتے؛ لیکن مذکورہ مسئلہ میں اِن دونوں نے اِرتقاء کے حامیوں کی جانب سے دیے گئے دلائل کا بہت تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور جو کچھ تنقیدات کی ہیں وہ مبنی بر حقیقت ہیں۔] صحیح بات یہ ہے کہ کسی انسان کا توالد و تناسل کے طبعی اسباب کے خلاف، محض خدا کی قدرت سے پیدا ہو جانا عقل کی رو سے ممکن ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ مخبر صادق کی طرف سے جس ممکن بات کی اطلاع حاصل ہو اُس کا ماننا ضروری ہے۔ اس لیے جب قرآن و حدیث نے یہ خبر دی ہے کہ پہلے انسان کو خدا نے محض اپنی قدرت سے پیدا کیا، تو اسے تسلیم کرنا ضروری ہے۔(۱) خیال رہنا چاہیے کہ مخبرِ صادق ممکن بات ہی کی خبر دیتا ہے۔ خدا اور رسول نے کسی ایسی بات کی خبر نہیں دی ہے جسے عقلیں محال بتائیں۔(۲)

۴.۲- متعلق نظریۂ ارتقا

مثال ۸- اگر کسی نے یہ لکھ دیا ہے کہ: ’’ارتقاء کے انکشاف سے کیوں اربابِ مذہب اتنا بھڑک اٹھے؟...... نظریۂ ارتقاء اِس سے زیادہ کچھ بھی دعوی نہیں کرسکتا، نہ کرتا ہے کہ انسان کے جسم کی موجودہ ساخت اور اُس کے نفس و روح کے افعال کا موجودہ درجہ، ذی حیات اجسام و نفوس کے ابتدائی مدارج سے آہستہ آہستہ ترقی کر کے اِس حد تک پہنچا ہے۔‘‘ (۴۳) تو یہ درحقیقت دو اصطلاحات ’نشو‘ اور ’ارتقاء‘ کا خلط ہے۔

---

(۱) ایضاً ص ۱۸۷-۱۹۰۔

(۲) المصالح العقلیۃ للاحکام النقلیہ ص ۳۲۳؟۔

''نشو'': تدریجی عمل جو تمام مخلوقات کی نوعوں میں تخلیق کے لحاظ سے تو اس طرح قائم ہے کہ مثلاً: پہلے ادنی مخلوق جمادات پیدا ہوئے، پھر اُس سے اعلی مخلوق نباتات، پھر اُس سے اعلی حیوانات، پھر سب سے اعلی مخلوق انسان پیدا ہوا۔ اور ذی حیات میں درجاتِ کمال حاصل کرنے کے لحاظ سے ادنی سے اعلی کی طرف یہی تدریجی عمل اس طرح قائم ہے کہ مثلا: ''بچہ کی روح یا ذہنی افعال: ولادت کے دن سے لے کر ''ڈارون'' ہونے کے دن تک جس طرح بہ تدریج نشو و نما پاتے ہیں اور تعلیم، صحت و تندرستی وغیرہ کے خارجی حالات عقل و ذہن کی ترقی و تربیت پر جو اثر رکھتے ہیں، اُس کو کون نہیں جانتا؟'' اِس تدریجی عمل کو ''نشو'' کہتے ہیں۔

ڈارونی ارتقاء:

ایک نوع [Species] میں سے کسی دوسری نوع کا کسی ایک وقت میں کثیر تعداد میں۔ بغیر خدا کے پیدا کیے۔ پھوٹ کر نکلنا۔

صحیح عقیدہ:

مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ انسان مٹی سے پیدا کیا گیا ہے۔ ﴿بَدَءَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ﴾ (۴۴) ترجمہ: انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی (۴۵)۔ ﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ ترجمہ: آپ کے رب نے فرشتوں سے ارشاد فرمایا کہ میں گارے سے ایک انسان کو بنانے والا ہوں۔ (۴۵)

ڈارونی نظریہ اِرتقا کا بعض مسلمان مفکرین پر اثر:

افسوس ہے کہ بعض مسلمان ڈارونی اِرتقا سے متاثر ہو گئے: ''اکبر حسین صاحب جج الہ آبادی نے ایک نیم نیچری مولوی سے دریافت کیا کہ ڈارون نے تو انسان کی اصل بندر ہونا [بتایا ہے۔ ف] جس کی تم تقلید کرتے ہو؛ مگر آیت قرآنیہ قطعی موجود ہے کہ انسانِ اول [پہلے انسان] آدم علیہ السلام ہیں اور سب اُن کی نسل ہیں۔

---

(۴۳) یہ اِقتباس کتاب ''مذہب اور عقلیات'' ص ۲۹ مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ، سے ماخوذ ہے جسے حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا تھا؛ لیکن کتاب کی تصنیف کے ۳۵ سال بعد خود مولاناؒ نے اِس تسامح کا اِستدراک، خوبی کے ساتھ اِس طرح فرمادیا کہ: ''اصل یہ ہے کہ ارتقاء کا دعوی دراصل دانستہ یا نادانستہ انکار خدا کے دعوے یا رجحان کا نتیجہ ہے'' (جامع المجددین)۔

(۴۵) السجدۃ/۷، بیان القرآن جلد ۹ ص ۲۷۔ (۴۵) ص ص/۱۷۔ جلد ۱۰ ص ۱۳

اُن مولوی صاحب نے جواب دیا کہ ممکن ہے آیت کی توجیہ یہ ہو کہ جو بندر ''سب سے پہلے'' انسان ہوا ہو، وہ آدم علیہ السلام ہی ہوں (فرمایا یہ کتنی بڑی گستاخی ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام کو بندر قرار دیں نعوذ باللہ من ذلک)۔ اکبر حسین نے کہا: یہ بھی ڈارون کے اصول پر منطبق نہیں ہوتا۔ وہ تو اِس کا قائل نہیں ہے کہ اول ایک بندر انسان ہوا تھا۔ وہ تو کہتا ہے کہ بندر کی نوع، انسان اس طرح بن گئی کہ کچھ افراد امریکہ میں، کچھ افریقہ میں، کچھ کہیں۔ اِس کا جواب اُن سے نہ بنا۔...... علاوہ اِس کے اصل مسئلہ کے متعلق میں کہتا ہوں کہ ڈارون کو تو اِس مسئلہ کی اس لیے ضرورت ہوئی کہ وہ صانعِ عالم کا منکر ہے۔ تو ہر حادث [نیا واقعہ ظاہر ہونے] کے لیے کوئی صورت اُس کو گھڑنا پڑی ؛مگر ایک مسلمان جو صانع کا قائل ہے اُس کو اِس کی کیا ضرورت ہوئی؟''[1]

---

(۱) ملفوظات حکیم الامت، کلمۃ الحق، جلد: ۱۴، ص: ۸۷تا۸۸۔ ☆ مخلوقات میں سے کوئی نوع کسی نوع سے پھوٹ کر نہیں نکلی۔ ہر نوع مستقل طور پر خالق کے پیدا کرنے سے وجود میں آئی۔ سب سے پہلے انسان آدم علیہ السلام پیدا ہوئے، تمام انسان اُن کی نسل سے- توالد وتناسل کے طریقہ پر پیدا ہوتے چلے گئے۔

☆ 9084886709.hkmfislam@gmail.com (۱) مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

۲.۵-ڈارِون کی تقلید پھر بھی میسر نہ آئی

''اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی' ڈارون' کی ناتمام ہے، اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔''

اصل میں: ''[تقلید ناقص] اصل میں تو اِس طرح کہ اُس کے اِس [نظریہ اِرتقاء کے] قائل ہونے کی اصل ''بنیاد صرف یہ ہے کہ وہ''- دہری [Materialist] ہونے کی وجہ سے- خالق سبحانہٗ کا منکر ہے، اِس لیے مذہب کا قائل ہونا اُس کو ممکن نہ ہوا اور مذہبِ ارتقاء ایجاد کرنا پڑا۔ پس لامحالہ ہر شی کے تکوُّن [موجود ہونے، mechanism] کی طبعی علت اور کیفیت [Physical Cause] نکالنا اُس کو ضرور[ی] ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اُس نے یہ احتمال نکالا [کہ ہر نوع مستقل طور پر وجود میں نہ آئی ہو؛ بل کہ ہر اعلیٰ نوع اپنے سے ادنی نوع سے پھوٹ کر نکلی ہو۔ اُس نے کچھ حفرات- زمین سے کھودے گئے Fossils- کی فرضی تشکیل دے کر، ''نظریۂ اِرتقا'' کا نام دیا]۔ اور جو شخص [خالق کے] وجود کا قائل ہے، جیسے اہلِ ملت'' خاص طور پر ''اہلِ اسلام اُن کو خود مذہبِ ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں۔'' مذہبِ تخلیق کے قائل ہو سکتے ہیں۔ اور بشر کی تخلیق بھی اِسی طور سے مان سکتے ہیں۔''[۱] پھر اُن کو کیا ضرورت پڑی کہ انسان کے مورثِ اعلیٰ بندر اور لنگور تسلیم کریں۔ اِس سے ثابت ہوا کہ جس اصل [اِنکارِ خدا] نے ڈارون کو نظریۂ اِرتقا ایجاد کرنے پر مجبور کیا ''خود اُس اصل [اور بنیاد] میں اہلِ اسلام اُس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔''

فرع میں: ''رہی فرع [اور شاخ]، اُس میں اِس لیے تقلید ناتمام ہے کہ' ڈارون'' جو بطور اِرتقاء کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے، سو- کسی ایک فرد میں'' قائل نہیں۔ اُسے تو اپنا اِلحاد سائنسی اور فطرت پرستی کے رنگ میں پیش کرنا ہے۔'' یہ خاص فطرت پرستوں کا مسلک ہے کہ طبیعت ہمیشہ ترقی کرتی ہے۔'' اس لیے'' اُس کا قول یہ ہے کہ- جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعتِ حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی- ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی [خاص نوع کے] حیوان کے افراد انسان بن گئے۔''[۲] سو؛ لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات -قرآن وحدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے- اہلِ اسلام تو قبول کرنے سے رہے۔ اِس لیے فرع میں بھی ڈارون کی موافقت نہ ہوئی۔

---

(۱) ڈارون کا کہنا ہے'' کہ سب سے پہلے ایک مادہ مطلقہ موجود تھا اور پھر تحرک سے اس میں حرارت پیدا ہوئی اور شمس وغیرہ بنا۔ اور اس کے بعد پھر نباتات بنے پھر حیوانات بنے۔ اُن میں بندر بنا اور بندر یکا یک جست کر کے انسان بن گیا۔ اسی طور پر وہ تمام حیوانات ونباتات میں اسی کا قائل ہے کہ ایک دوسرے سے نکلتے چلے آئے ہیں۔'' (اشرف الجواب)۔ (۲) بعض لوگوں کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ڈارون کا نظریہ سائنسی تحقیق ہے اور سائنس کی باتیں مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہیں۔ اِس پر کلام کرتے ہوئے حضرت مصنف فرماتے ہیں کہ'' آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔...... کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہو کر اس سے ایک صورت پیدا ہو گئی۔ پھر شمس وکواکب ہوئے، نباتات ہو گئی اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات میں ایک خاص نوع بندر بھی تھی۔ پھر بندر یکا یک جست کر کے انسان ہو گیا۔ یہ سب ڈھکوسلے ہیں۔ ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ خود ان'' لنگور و بندر ہونے کا اِقرار کرنے والوں'' کو بھی بندر نہ بننے دیں۔ آدمی ہی بنائیں۔'' (اشرف الجواب ص ۳۷۴)

افسوس: ''اِس زمانے میں بے باک ناعاقبت اندیش گستاخ اِس کے قائل ہوگئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے، آدم اُس کا نام ہے، نعوذ باللہ منہ۔ اِس قول میں جو گستاخی ہے، وہ تو الگ رہی؛ مگر افسوس تو یہ ہے کہ اِس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔'' اِدھر سے بھگائے گئے، اُدھر بھی بے اعتبار ٹھہرے،'' کی مثل صادق آ گئی۔ [1] ۔سیدھی بات یہ ہے کہ اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ممکن ہے۔اور مخبرِ صادق نے اُس کے ہونے کی اطلاع دی ہے، تو قائل ہونا واجب ہے۔

۳: تیسرا اصول-محالِ عقلی اور خلافِ عادت

''محال عقلی [عقلی طور پر ناممکن] ہونا اور چیز ہے اور مستبعد [تعجب خیز] ہونا اور چیز ہے۔محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔......محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرَک بالعقل [جس کا ادراک عقل کے ذریعہ نہ ہوسکے]۔اِن دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔''

وضاحت: اصولِ موضوعہ نمبر-۱ میں بتایا گیا تھا کہ: کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے، یا تجربہ، مشاہدہ اور روزمرہ کی عادت کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے اُس کا اِنکار درست نہیں۔اور یہ معلوم ہے کہ سمجھ میں نہ آنے والی بات کو ہی ''مستبعد'' کہتے ہیں۔اب یہاں یہ بتایا جا رہا ہے کہ: ''مستبعد'' کے مقابلہ میں ایک اصطلاح ''محال'' ہے۔اور دونوں اصطلاحات میں بہت بڑا فرق ہے۔محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور ''مستبعد'' کو خلافِ عادت۔دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

چند اصطلاحات:

محال [Impossible] کی تعریف: ''محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے۔اِس کو ''ممتنع'' بھی کہتے ہیں''، جیسے ۱، اور ۲ کا برابر ہونا۔عقل اِس بات کو غلط اور ناممکن بتائے گی۔کیوں کہ ایک اور دو کبھی برابر نہیں ہو سکتے۔

مستبعد [Improbable] کی تعریف: مستبعد وہ ہے جسے عقل جائز بتلاوے؛ مگر اُس کا ہونا کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بہ کثرت سُنا نہیں، اِس لیے'سن کر ابتدائی لمحہ میں تعجب ہوسکتا ہے۔اِس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔جیسے اُس شخص کے سامنے ویڈیو کی چلتی بولتی انسانی تصویر کا ذکر جس نے ویڈیو کبھی دیکھا سنا نہ ہو۔

محال عقلی اور مستبعد کے احکام جدا جدا ہیں:

محال کا حکم: محال کا اِنکار واجب ہے۔یعنی محال کے اِنکار کے لیے صرف اِتنا کافی ہے کہ وہ محال ہے۔

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۱۸۷ تا ۱۹۰۔

مستبعد کا حکم: اور ''مستبعد'' کا انکار-صرف اِس وجہ سے کہ سمجھ میں نہیں آتا-جائز بھی نہیں؛ ہاں اگر دوسرے دلائل سے تردید ہوتی ہو، تو اِنکار جائز؛ بل کہ واجب ہے۔

دونوں کی مثال: جیسے کوئی کہے کہ: ایک مساوی ہے دو کا، تو اِنکار ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ ریل گاڑی بغیر کسی جانور کے لگائے چلتی ہے، تو اِنکار'' جائز نہیں۔ اگرچہ جس شخص نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں، وہ اِس واقعہ کو عجیب سمجھے گا۔

مذکورہ اصول کی اطلاقی نوعیت: اور ایک یہی واقعہ کیا'' جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں''، مگر تجربہ، مشاہدہ اور عادت کی وجہ سے اُن کے ''عجیب ہونے کی طرف اِلتفات نہیں رہا۔

مثال ۱-مثلا: ریل [گاڑی] کا اِس طرح چلنا اور نطفہ کا رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانا''، اِن دونوں میں کیا فرق ہے؟ بل کہ نطفہ کا رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانا،'' واقع میں زیادہ عجیب ہے؛ مگر جس دیہاتی نے ''ٹرین کے چلنے'' کو کبھی نہ دیکھا ہو اور ''نطفہ کے رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانے'' کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا [سنتا] آیا ہو، تو ضرور وہ'' ریل گاڑی کے چلنے کو عجیب سمجھے گا اور نطفہ کے رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانے کو عجیب نہ سمجھے گا۔ (۱)

تیسرے اصول کی اطلاقی نوعیت

مثال-۲: الف: ایک مثال یہ ہے کہ ''جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا؛ مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا: وہ، گراموفون [یا مثلاً آلۂ محافظِ صوت] کے اِس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اِس فعل کو عجیب سمجھتا ہے۔'' خیر سمجھتا ہے، سمجھا کرے، ''عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں؛ لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھ کر'' قرآن وحدیث کا اِنکار'' کرے۔ یا بلاضرورت اُس کی تاویلیں کرے۔ غرض محض'' عجیب ہونے کی وجہ سے محال یا خلافِ عقل کہنا غلطی عظیم ہے۔ بل کہ خلافِ عقل وہ ہے کہ عقل اُس کے'' غلط اور باطل ہونے'' پر دلیل قائم کرسکے۔ خلافِ عقل اور خلافِ عادت میں فرق نہ کرنا بڑی بڑی غلطیوں کا پیش خیمہ ہے۔

---

(۱) نطفہ کا رحم میں جاکر زندہ انسان بن جانا کس قدر عجیب تر ہے! میڈیکل سائنس میں اس کا مطالعہ کرکے دیکھیں، تو معلوم ہوگا کہ ایک باریک ترین خلیہ جو کسی حرف سے نہیں بل کہ حرف کے کسی ایک ''نقطہ'' سے بھی باریک ہوتا ہے، کیسے ایک صاحبِ اِدراک شخصیت کا روپ دھار لیتا ہے! یہ خلیہ جن مرحلوں میں سے گزرتا ہے، بڑے پُر اسرار ہوتے ہیں۔ دنیا میں جتنے نمایاں ترین اسرار رونما ہوتے ہیں، انسانی بچے کی تخلیق ان سب سے بڑھ کر حیرت انگیز ہوتی ہے۔ (بہ حوالہ ڈاکٹر ہارون یحییٰ: قرآن رہنمائے سائنس، ص: ۲۳۱، ۲۳۲ R. M. Unravelling the mind of God)۔

گراموفون: ایک خاص قسم کا باجا ہے جس پر دھاری دار ٹکیاں بجائی جاتی ہیں اور جس میں خاص طریقہ سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ اپنے ایک ملفوظ میں فرماتے ہیں: اگر غور کیا جائے تو ''گراموفون [قیامت کے روز] ہاتھ پیر کے بولنے پر بڑی دلیل ہے۔ کیوں کہ گراموفون میں تو روح بھی نہیں اور کلام کرتا ہے، تو اعضائے انسانی کے بولنے میں کیا تعجب ہے؟'' انسانی ہاتھ پاؤں میں تو زندگی موجود ہے۔ اِس کے ساتھ وہ یہ بھی فرماتے ہیں: ''گراموفون (جو کہ جمادِ محض ہے، اس: ف) کی ایجاد سے منکرین کی گردنیں پست ہوگئیں۔'' خدا تعالیٰ کو تو اِس پر بھی قدرت ہے کہ جس چیز میں زندگی نہ ہو اُس میں زندگی پیدا کردیں ''پس اسی طرح جنت میں کواڑ اور چوکھٹ بولیں تو کیا بعید ہے''؟[1] اور ایک گراموفون نہیں؛ بل کہ جس طریقہ پر مسلسل دریافتیں آتی چلی گئی ہیں، اُنہیں حکیم الامت کے کلامیات کے پیرایہ میں جانچنے کے بعد اگر فہم و اِنصاف سے کام لیا جائے، تو کوئی شبہہ باقی نہیں رہتا۔

ب: اُنھی دریافتوں میں سے ایک یہ ہے کہ: ۱۹۵۱ء میں محقق چارلس جنس برگ (Charles Ginsburg:1920-1992) نے حیاتیاتی منظر اور شبیہ کو رواں طور پر پیش کرنے کا آلہ ''وِڈیو ٹیپ ریکارڈ'' ر دریافت کیا، جو کیمرہ سے رواں حیاتیاتی مناظر اور شبیہیں لے کر اُنہیں برقی تحریکات میں تبدیل کرکے، مقناطیسی ٹیپ میں محفوظ کردیتا ہے۔(Charles Ginsburg: Wikipedia)

اور اب ۲۱ ویں صدی کے ابتدائی دو عشروں کے سائبر اور ڈیجیٹل عہد میں بے جان چیزوں سے جس جس طرح کے دانشمندانہ امور انجام پارہے ہیں-کل کے وہ مفکرین جو قیامت میں ہاتھ پیروں کے بولنے کے ظاہری معنی لینے سے کتراتے تھے، یا اِنکار کرتے تھے-اگر آج اِن تحقیقات کو دیکھتے، تو اُن کی شرمندگی کی اِنتہا نہ رہتی۔

سمعیات میں: محال [خلافِ عقل] اور مستبعد [خلافِ عادت] کے، یہ جدا جدا احکام معلوم ہوجانے کے بعد اُس پل صراط پر جو تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا، یہ کہنا کہ اُس پر لوگوں کو چلنا ہوگا، یہ باتیں ''چوں کہ محال نہیں، صرف مستبعد ہیں اور مخبر صادق نے خبر دی ہے''، اس لیے اِنکار کرنا یا ''تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔''[2]

۳-۱ مستبعد واقعات کی دیگر مثالیں

حضرت حواؑ کی پیدائش، تعددِ ارض، وجودِ یاجوج ماجوج، مسئلہ معراج وغیرہ

بعض مفکروں نے اِس اصول کی خلاف ورزی کی ہے۔ چند مثالیں پیش خدمت ہے:

مثال ۳- صحیح بخاری و مسلم میں مختلف طریقوں سے یہ روایت مروی ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا کیا گیا

(۱،۲) شرح الانتباہات ص ۶۰ تا ۶۲۔ اشرف الجواب، ملفوظاتِ حکیم الامت، جلد: ۱۸۔ حسن العزیز، ج: ۸، ص: ۱۲۹۔

تھا۔اور خود قرآن مجید کی سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں مذکور ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ سے پیدا کیا گیا اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سورۂ نساء کے تفسیری فائدہ کے تحت لکھتے ہیں: ''اِس آیت میں پیدائش کی تین صورتوں کا بیان ہے:

۱-ایک تو جاندار کا بے جان سے پیدا کرنا، کیوں کہ آدمؑ مٹی سے پیدا ہوئے ہیں۔

۲-دوسرے ، جاندار کا جاندار سے''توالد وتناسل کے متعارف طریق کے بغیر؛''کیوں کہ حضرت حوا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی ہیں'':''اِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ وَ اِنَّ اَعْوَجَ شَيْءٍ مِنْ ضِلَعٍ اَعْلَاهُ ''[عورتیں ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہیں۔بخاری ومسلم]۔

۳-''تیسرے جاندار کا جاندار سے'' توالد و تناسل کے متعارف طریقہ پر'' پیدا ہونا،جیسا اور آدمی آدم وحوا سے اِس وقت تک پیدا ہوتے آرہے ہیں۔اور فی نفسہٖ عجیب ہونے میں اور قدرت کے سامنے عجیب نہ ہونے میں تینوں صورتیں برابر ہیں۔''پس دلیل سے ثابت ہونے کے بعد''کسی صورت کا محض'' وہم پرستی کی بنیاد پر'' انکار کرنا، جیسا کہ بعضے'' حضرت حوا کا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہونے'' کے منکر ہیں، نہایت ہی ظلم ہے۔''(۱)

لیکن اِس کے برخلاف بعض مفسروں نے مذکورہ آیت کی تفسیر میں یہ لکھا کہ:''یہ روایت کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم کی پسلی سے ہوئی ہے،توریت کی ہے....بعض حدیثی روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں اُن میں سے کوئی ایسی نہیں ہے جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہو اور قرآن مجید نے اس سلسلہ میں سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں جو کچھ کہا ہے اُس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہوسکتی ہے''۔(۲)

یاد رکھنا چاہیے کہ بغیر کسی عقلی وشرعی مجبوری کے ظاہرِ معنی سے عدول کر کے''اور طریقوں سے''تفسیر کرنا، گویا صحیح عقلی اصول چھوڑ کر''فطرت پرستوں'' کے خیالات کی ہم نوائی کرنا ہے جو حضرت حوا کے حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہونے کو خلاف فطرت ہونے کی بنا پر محال گردانتے ہیں۔

سائنس کے بعضے مسئلے تحقیق وتجربہ سے ثابت شدہ ہیں اور قرآن وحدیث میں اُن کی نوعیتِ عمل اور وجود میں آنے کا میکانیہ دیگر طریقہ سے بتایا گیا ہے۔مثلاً: کڑک، گرج، بارش، شہابِ ثاقب اور امراض کا تعدیہ۔اِن میں شریعت اور سائنس کی مزاحمت پیدا کرنا نادانی ہے۔کیوں کہ باہم تطبیق ممکن ہے۔اسی طرح سائنس میں شریعت کے بعض مسائل کا انکار عدمِ علم کی بنا پر یا واقعہ کے مستبعد ہونے کی بنا پر کیا گیا ہے۔یہ بھی ایک سخت غلطی ہے۔مثلاً تعددِ ارض، وجودِ یاجوج ماجوج، مسئلہ معراج، قربِ قیامت میں آفتاب کے مغرب سے نکلنے کا اِمکان وغیرہ۔(۳)

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۶۴۔(۲) بیان القرآن: جلد۱، پارہ۴، ص ۳۱۶۔(۳) تفسیر ماجدی، جلد: اول۔

۲. ۳- واقعات کا 'طبعی سبب' میں منحصر ہونا درست نہیں

مثال۴- روایات میں جو گرج، بجلی، بارش کے وجود میں آنے کی کیفیت وارد ہے اُس کا انکار- ''محض اِس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے اِن چیزوں کا'' میکانیہ'' دوسرے طور پر مشاہدہ کرلیا گیا ہے-''اِن فضائی حوادث کے حدیثی وقرآنی سبب کا اِنکار یا تاویل''اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں، اگر تعارض ہوتا تو بیشک'' مشاہدہ کی وجہ سے ایک کی تصدیق اور دوسرے کا اِنکار لازم] ہوتا۔ لیکن فی الواقع دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ] تعارض کی کوئی دلیل نہیں؛ بلکہ تطبیق ہوسکتی ہے۔[۱] کیوں کہ ''ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے'' بننے کا عمل ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے۔ اور نہ روایات میں' یہ دعوی ہے کہ یہ واقعات'' ہمیشہ'' آسمان سے نازل ہوتے ہیں۔ اور مشاہدہ سے تو تمام جزئیات کا اِحاطہ یعنی تمام افراد میں ثبوت کا دعوی حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ لہذا جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات'' کے انکار'' کی کیا ضرورت ہے؟''

عدم تعارض کی مثالیں:

بارش: دریاؤں اور سمندروں سے آفتاب کی حرارت کے سبب آبی بخارات اُٹھ کر فضاء کے سرد طبقہ میں جمع ہوکر تہ بہ تہ اور قدرے منجمد ہونے کے بعد بادل کا روپ دھار لیتے ہیں۔ پھر تھوڑی مزید سردی پہنچ جائے، تو وہ بخارات پانی بن کر قطروں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور قطرے زمین کی طرف مسلسل گرنا شروع ہو جاتے ہیں، اِسے بارش (مطر) کہتے ہیں۔ جب ابخرے طبقہ زمہریریہ میں پہنچتے ہیں اور خفیف برودت لگنے سے مجتمع ہو جاتے ہیں، تو وہ بادل کہلاتے ہیں، جب لگا تار قطروں کی شکل میں گرنے لگیں تو بارش کہلاتے ہیں۔[۲]

گرج، بجلی: زمین سے ابخرے اور دخان ملے جلے اُٹھ کر طبقۂ زمہریریہ میں پہنچتے ہیں۔ ابخرے منجمد ہو کر بادل بن جاتے ہیں۔ دخان اُس کے بیچ میں پھنس کر ابر کو پھاڑ کر باہر نکلتا ہے اور طبقۂ مجاورۂ نار میں پہنچ کر جل جاتا ہے۔ جلنے کی روشنی ''بجلی'' اور ابر کو پھاڑنے کی آواز'' گرج'' کہلاتی ہے۔ یہ قدیم حکماء کی تحقیق تھی۔ جدید سائنس داں کہتے ہیں کہ بادل کے اندر مثبت اور منفی چارجوں کا باہمی تصادم ''رعد'' و'' برق'' اور بجلی گرنے کا باعث ہے۔ سائنسی میکانیہ اور منقول اسباب میں کوئی تعارض نہیں: اب تطبیق کی بات سنیے: انہی[طبعی] اسباب میں حصر (Dependence) کے جو اہل ہیئت (Astronomist) قائل ہیں وہ صحیح نہیں۔''[۳] اہلِ سائنس کے پاس طبعی اسباب میں اِنحصار کی کوئی دلیل نہیں، دوسری طرف قرآن کریم کی آیت ذیل کی تفسیر بھی دونوں میں تطبیق کو ممکن بتاتی ہے: ''﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾ : ترجمہ: اور ہم ہی ہواؤں کو بھیجتے ہیں جو کہ

---

(۱) شرح الانتباہات، ص: ۱۹۱ تا ۲۰۱۔ (۲) ایضاً۔ (۳) ایضاً۔

بادل کو پانی سے بھر دیتی ہیں، پھر ہم ہی آسمان سے پانی برساتے ہیں۔ اِس آیت میں ہواؤں کو جو فرمایا کہ بادلوں کو پانی سے بھر دیتی ہے، یہ اس اعتبار سے فرمایا کہ جو بخارات، مادہ ہے سحاب (بادل) کا اُس کو ہوا طبقۂ زمہریر (فضا کے شدید برودت والے طبقہ) میں پہنچاتی ہے جہاں اُس میں مائیت پیدا ہوتی ہے۔ پس ہوا سبب ہوگئی سحاب میں مائیت پیدا ہونے کا۔'' اور آسمان سے پانی برسانے کی ''یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ کچھ پانی'' بادل میں پیدا ہو چکا تھا، پھر خدا تعالیٰ کی عادت کے مطابق'' آسمان سے بھی اُس میں پانی امداد کے واسطے'' کبھی کبھار یا ہمیشہ'' بھیج دیا جاتا ہو۔'' لہٰذا ''یہ آیتیں مشاہدات و تجربات کے بالکل مخالف [ومعارض] نہ رہیں خوب سمجھ لو۔[1]

۳.۳- طبعی میکانیے کا اِنکار نہیں، ماورائے طبعی محال نہیں

مثال ۵- بارش، گرج، بجلی کے میکانیہ اور منقول اسباب میں شبۂ تعارض کا جواب: آسمان سے پانی نازل ہونے پر بعض کو شبہ ہوا ہے کہ بعض اوقات اونچے پہاڑوں پر کھڑے ہونے سے نیچے پانی برستا ہوا نظر آتا ہے اور یہ شخص خشک کھڑا رہتا ہے۔ اگر آسمان سے پانی برستا تو اِس کے اوپر بھی برستا؟ مگر یہ شبہ نہایت لچر ہے۔ (کیوں کہ) ممکن ہے کہ وہ پانی آسمان سے بادلوں میں ایسے طور پر ملائکہ کی معرفت آجاوے کہ اوپر سے تقاطر [قطرے قطرے ٹپکنا] نہ ہو پھر بادل سے تقاطر ہوتا ہو۔ اور ہم بارش میں تبخیر کے دخل ہونے (یعنی سمندروں اور دریاؤں کی سطح پر پانی کے جھاگ سازی کے عمل سے ہوا میں بلبلے بننے، چھوٹے چھوٹے ذرات میں تبدیل ہوکر فضا کی بالائی تہوں تک پہنچنے، آبی بخارات کے ساتھ آہنگ ہوکر یخ بستہ ہونے اور پانی کے چھوٹے چھوٹے قطروں میں تبدیل ہوکر بادل بننے) کے منکر نہیں۔ [لیکن اِس میکانیہ کے تحت پانی برسنا اور آسمان سے نازل ہونا، دونوں طریقوں کا ہونا اِس طرح] ممکن ہے کہ دونوں امر کا مجموعہ سبب ہو یا کبھی ایک طریق ہو کبھی دوسرا۔''[2]

یہی معاملہ رعد و برق [گرج، بجلی] کا ہے۔ ممکن ہے کبھی تو وہی سبب ہوتے ہوں جو اہل سائنس بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے'' طریقوں'' سے بھی پیدا ہوتے ہوں۔ جیسا کہ روایات میں رعد و برق کا سبب سوط الملک [فرشتے کا سوٹا] بتایا گیا ہے۔ اِس حوالہ سے کہ سبب کا اِنحصار سائنسی توجیہ میں منحصر نہیں ہے۔

---

(۱) بیان القرآن، پ:۱۴، سورۃ الحجر، آیت:۲۲، ص:۲۴۔ (۲) حکیم الامت: تلخیص ہدایۃ الحکمۃ، ''فی الفلکیات، ص:۱۳۰''۔

تعارض نہ ہونے کی ایک اور تقریر: حکیم الامتؒ اپنا ایک مکالمہ ذکر کرتے ہیں کہ ۱۹۰۹ء میں:

''علی گڈھ جانا ہوا تو کالج والوں نے سائنس کے کمرہ کی بھی سیر کرائی اور بجلی کے تصرفات دکھلائے، تو قدرت کے کرشمے نظر آتے تھے کہ حق تعالیٰ نے کیا کیا چیزیں پیدا کی ہیں اور انسان کو سب پر غالب کیا ہے۔ اُس کے بعد میں نے وعظ میں اِس کے متعلق بیان کیا کہ اہل سائنس کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ بجلی اور آسمانی بجلی ایک ہی ہیں۔ تو یوں کیوں نہ کہا جاوے کہ یہ بھی دو قسم کی ہوتی ہے: ۱- ارضی اور ۲- سماوی۔

ارضی: وہ ہے جو صناعتِ خاصہ سے بن سکتی ہے، جو یہ موجود ہے۔ اور سماوی: وہ جو شریعت میں ثابت ہے اور جس کی حقیقت سوط الملک ہے۔

اس کو کالج والوں نے بہت پسند کیا۔ اُس مجمع میں چند پروفیسر اور ماسٹر بھی تھے، اُن کو تو بہت ہی حظ ہوا [لطف آیا]۔ [۱] آگے ارشاد ہے: یہ جو کچھ میں نے بیان کیا'' یہ توجیہ وتکلف نہیں بل کہ توضیح وتحقیق ہے یعنی حقیقت کا اظہار۔ جو شخص دونوں میں منافات (ٹکراؤ) سمجھتا تھا اُس کو حقیقت سمجھا دی۔''[۲]

نیز فرماتے ہیں: ''یہ بڑا ظلم اور اندھیر ہے کہ ایک طرف کی بات سن کر دوسرے پر ڈگری دے دی جاوے۔ بجلی کے تصرفات آنکھوں سے دیکھنے کے بعد سائنس کے دلدادوں کو کوئی شبہ کی گنجائش نہ رہی تھی کہ یہ وہی بجلی ہے جو آسمان پر مانی جاتی ہے (اِس طرح آسمانی بجلی کے غیبی سبب کے انکار کی راہ نکال لی گئی تھی: ف)؛ مگر ایک خدا کے بندے کے ایک فقرہ نے ایسا حل کر دیا کہ اس شبہہ کی گرد سی اڑ گئی۔''[۳]

وہ بندۂ خدا خود حکیم الامتؒ ہیں۔ ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء کو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں اُسی تقریر کے دوران یہ واقعہ پیش آیا تھا جو کتاب ''الانتباہات المفیدۃ......'' کی تصنیف کا محرک بنی تھی۔

---

(۱) ملفوظات، جلد:۲۳۔ کمالات اشرفیہ، باب دوم، ص:۴۵۱۔
(۲) ملفوظات، الافاضات الیومیہ، جلد:۵، ص:۵۵۔
(۳) ایضاً، جلد:۲۷۔۲۸، ص:۲۲۳ تا ۲۲۵۔

۴.۳-مرض کا تعدیہ-Infection

مثال ۶- طاعون کے طبعی اسباب اور منقول اسباب میں تعارض کے شبہہ کا جواب:

☆ طاعون کے اسباب کے متعلق حدیثوں میں آتا ہے کہ یہ مرض گناہوں (۱) سے یا جنات کے چھونے ” سے پیدا ہوتا ہے ۔سو یہ بھی اُس مشاہدہ کے مخالف نہیں جس سے اِس کا سبب، خاص کیڑے[خوردبینی جراثیم-Yersenia Pestis](۲) ثابت ہوئے ہیں۔

اِس کی وضاحت یہ ہے کہ:اگر” طاعون کے متعلق ڈاکٹروں کی تحقیق یہ ہے کہ: جراثیم [Yersenia Pestis] سے ہوتا ہے۔[اور]حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث شریف میں اس کو وخزجن یعنی طعنِ جن [جنات کے چھونے] کا اثر فرمایا ہے،تو اس میں کون سا اِستبعاد[اور تعجب] ہے۔اگر حضور نے بھی ایک سبب کی خبر دے دی اور طاعون مجموعہ پر[طاعونی جراثیم اور جنات کے چھونے: دونوں سبب کے شامل ہونے سے] مرتب ہوتا ہو“،تو اُن کو روایت کے اِنکار کا کیا حق ہے؟(۳) یعنی جب مشاہدہ اور روایت میں تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات کے انکار کی کیا ضرورت ہے؟

☆ ”......ڈاکٹر جراثیم کو[طاعون کا] سبب بتلاتے ہیں؛مگر اس سے مضمونِ حدیث کی نفی نہیں ہوسکتی۔کیوں کہ ممکن ہے کہ یہ [طبعی] سبب بھی ہو اور وہ [روایت میں مذکورسبب] بھی؛مگر اصل سبب وخزجن [جنات کا چھونا] ہو اور ظاہری سبب وہ ہو جو تم کہتے ہو [طاعونی جراثیم]۔(۴) اِس میں بھی وہی تقریر بالا ہے“ کہ ممکن ہے کبھی تو وہی سبب ہوتے ہوں جو اہل سائنس بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے“ طریقوں ” سے بھی پیدا ہوتے ہوں۔

---

(۱) ”گناہ و نافرمانی بہت سے امراض کے حقیقی اسباب ہیں: نافرمانیوں کی بہ دولت طرح طرح کی بیماریاں طاعون وغیرہ وبائی امراض، آپس کی نااتفاقیاں وغیرہ ظہور میں آتی ہیں......اور ان بیماریوں کے ظاہری اسباب گو کچھ امورطبعیہ ہوں؛مگر ذنوب [گناہ] ان کے اسبابِ حقیقیہ اور اصلیہ ہیں۔اور دونوں میں تعارض نہیں؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ سزا تو گناہ کی وجہ سے ہو، مگر ظہور اس سزا کا اسبابِ طبعیہ کے ذریعہ سے ہوا ہو“ اور ”مصائب کا آنا نصوص سے ثابت ہے ﴿مَا اَصَابَکُمْ مِنْ مُصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ (ترجمہ: ”اور تم کو (اے گنہ گارو) جو کچھ مصیبت (حقیقتاً) پہنچتی ہے،تو وہ تمہارے ہاتھوں کے کیے ہوئے کاموں سے (پہنچتی ہے اور پھر بھی ہر گناہ پر نہیں؛ بل کہ بعض بعض گناہوں پر۔“ (الشوریٰ، ع:۵ ،بیان القرآن، جلد:۱۰، ص:۲۷)(ملفوظات حکیم الامت، جلد:۲۷، ۲۸،ص:۵۲۴)۔

(۲) ملفوظاتِ حکیم الامت، جلد:۵،ص:۶۸۔

(۳) ایضاً، جلد:۲۳،ص:۳۵۲۔

(۴) ایضاً، جلد:۱۹،ص:۹۷تا۱۰۰۔

تعدیہ مرض کے طبعی اسباب اور منقول اسباب میں شبہۂ تعارض کا جواب:

اِس کا بھی اِس وقت تجربہ کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے۔ سو عند التامل اِس میں بھی تعارض نہیں۔ [چناں چہ غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ: جس طرح ''طاعونی جراثیم'' کے ذریعہ مرض پھیلنے اور روایت میں وارد تعدیہ کے سبب: ''جنات کے چبھونے'' میں کوئی تعارض نہیں، اُسی طرح روایت میں مرض متعدی ہونے کی نفی اور سائنسی مشاہدہ کے ذریعہ تعدیہ اور Infection کے اثبات میں بھی کوئی تعارض نہیں]۔

تعارض نہ ہونے کی وجہ: کیوں کہ عدویٰ [وتعدیہ] کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اِس طرح سے ''کہ جب سببِ واصل Exciting Factor پایا جائے تو اُس کا ثمرہ۔تعدیہ۔ بھی ضرور پایا جائے اور کبھی اُس کے خلاف نہ ہو اور نہ کبھی اپنے موثر ہونے میں دیگر سبب کے شامل ہونے کا محتاج ہو؛ بلکہ خالق کے حکم کے بغیر خود مؤثر ہو۔ کیوں کہ ''مشاہدہ سے اِس طرح کا عدوی [تعدیہ] ہرگز ثابت نہیں ہوا؛ بل کہ مشاہدہ اِس کے خلاف ہے کہ کبھی'' تعدیہ نہیں بھی ہوتا۔ اور قرآن وحدیث سے ہر امر کا خدا تعالی کے ارادہ پر موقوف ہونا ثابت ہے۔ اصل میں ''اہلِ سائنس بالذات تعدیہ کے قائل ہیں کہ امراض کی ذات میں تعدیہ ہے۔ لاعدوی میں اس کی نفی ہوتی ہے۔ باقی جہاں خدا تعالیٰ کا حکم تعدیہ کا ہوتا ہے وہاں تعدیہ ہو جاتا ہے۔''(۱)

۵۔۳- بشر کا اُس مقام پر زندہ رہنا جہاں آکسیجن نہ ہو

مثال ۷- معراجِ جسمانی: اوپر کی جانب کسی انسانی جسم کا اِس قدر بلند ہونا- کہ جہاں ہوا نہ ہو- اِس کا انکار محض اِس لیے کیا جانا کہ وہاں زندہ رہنا خلافِ فطرت ہے، بالکل غلط ہے۔(۲) اِس ضمن میں حکیم الامتؒ کا بعض اہلِ شبہات کے ساتھ مکالمہ پیش آیا ہے جسے یہاں درج کیا جاتا ہے: ''ایک شخص نے سوال کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج جسمانی ہوئی تھی یا روحانی میں نے کہا جسمانی۔ کہنے لگے کہ ثبوت؟ میں نے کہا: **سُبحان الذی أسریٰ بِعَبْدِہ** اور **لَقَدْ رَاٰہُ نَزْلَۃً أُخریٰ عِندَ سِدرَۃِ الْمُنْتَھٰی** [وغیرہ آیتیں] اور حدیثیں۔...... میری بات کا جواب تو دیا نہیں اپنی ہی ہانکنے لگے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جسد عنصری کا اوپر کو اٹھنا کیسے ممکن ہے؟

(۱) شرح الانتباہات، ص:۱۹۶ تا ۱۹۸۔

(۲) اصل جواب یہ ہے کہ جس نے ریاضی کے یہ مستمر قاعدے بنائے ہیں، وہ اِن کو جب چاہے ایک دن کے لیے یا ہمیشہ کے لیے بدل سکتا ہے۔ اور ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلاً [خدا کے طریقہ میں کوئی تبدیلی کرنے والا نہیں ہے] سے اگر کسی کو شبہہ ہو تو وہ سمجھ لے کہ (آیت میں) تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے کہ وہ اللہ کی سنت کو نہیں بدل سکتا۔ (حکیم الامت: المصالح العقلیہ، ص:۳۷۹ تا ۳۸۴، ناصر بک ڈپو دیوبند)

میری طبیعت بہت الجھتی تھی کیوں کہ جب مخاطب بات کو سمجھے اور قاعدہ سے گفتگو کرے تو اپنا بھی دل کھلے، ورنہ سوائے انقباض کے کچھ نہیں ہوتا۔ دل میں تو آیا کہ خاموش ہو رہوں؛ مگر ایک اور اِن لوگوں کو خبط ہے کہ خود تو جواب سے عاجز ہوں اور بات بے ڈھنگی کریں۔ اور سکوت کرنے سے دوسرے کو کہتے ہیں کہ جواب نہیں آیا۔ اس واسطے میں نے سکوت نہیں کیا اور کہا یہ [اوپر کی جانب بلند ہونا] محال ہے یا ممکنِ مستبعد ہے؟ کہا محال ہے۔ مجھے افسوس آیا کہ ان کو محال اور ممکن کی تعریف تک نہیں آتی اور تحقیق کے مدعی ہیں اور بحث کرنے کو تیار ہیں۔ میں نے اُن سے کہا محال کس کو کہتے ہیں اور ممکن اور مستبعد کی کیا تعریف ہے؟ اُن کو بیان کیجیے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ مسئلہ زیر بحث کو محال کس طرح کہا گیا؟

اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلافِ عادت ہے جب وہاں ''خاطر خواہ مدت تک ٹھہرنا'' بھی ہو۔ اور اگر برق کی طرح ''تیز رفتاری'' کے ساتھ نفوذ ہو جاوے، تو اُس وقت حیات خلافِ فطرت بھی نہیں۔ جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر اُنگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے؛ لیکن اگر جلدی جلدی اُس میں کو نکال لی جاوے، تو نہیں جلتی۔ حالاں کہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو، اگر معراج میں اُس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضاء یا سماء میں موجود ہو، تو اِس میں کیا حرج ہے؟ بس کھوئے گئے؛ مگر وہی مرغی کی ایک ٹانگ، اب بھی ہانکے جاتے ہیں کہ عقل اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتی کہ ایک ثقیل جسم اوپر کو اٹھ جاوے پھر اوپر جاکر زندہ رہنا ممکن نہیں۔ وہ ازروئے انصاف تو عاجز ہو چکے تھے۔ اب اُن کا جواب نہیں دینا چاہئے۔ ان سے اپنا مدعا ثابت نہیں ہوتا، جو لفظ وہ اطلاق کر رہے تھے [یعنی'محال' کا لفظ] اُس کے معنی تک اُن کو معلوم نہیں تھے؛ مگر تبرعاً میں نے اُس کے معنی بیان کیے کہ: محال اُس کو کہتے ہیں جس کے ناممکن ہونے پر کوئی دلیل عقلی قائم ہو۔ اور ممکن وہ ہے جس کے امتناع [محال ہونے] پر کوئی دلیل عقلی قائم نہ ہو۔ اور ممکن کبھی مستبعد ہوتا ہے -اور وہ، وہ ہے جس کا وقوع خلاف عادت ہو- اور کبھی مستبعد نہیں ہوتا۔ جیسے: تمام ممکنات جو دن رات دیکھے جاتے ہیں۔ فلسفی کے نزدیک مستبعد محال نہیں ہوتا خواہ ساری عمر ایک بھی نظیر اس کی دیکھی نہ گئی ہو۔ جب اُس سے پوچھا جائے گا کہ اُس کا وجود ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو یہی کہے گا کہ ہاں ہوسکتا ہے۔''(۱)

(۱) ملفوظات، ج:۲۹۔ مجالس الحکمت، ص:۱۷۳۔ ج:۱۲، مقالات حکمت، جلد اول، حصہ سوم، ص:۲۱۲۔

☆ 9084886709.hkmfislam@gmail.com (۱) مولانا حکیم فخرالاسلام مظاہری

۲۲ر محرم الحرام ۱۴۴۴ھ = ۲۱ر اگست ۲۰۲۲ء

بروز اتوار = قسط: ۷

دراسۃ الانتباہات

[از اِفادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

۴-چوتھا اصول: ذرائعِ علم

''موجود ہونے کے لیے محسوس [ہونا] اور مشاہد ہونا لازم نہیں۔''

وضاحت: کسی چیز کے موجود ہونے کا ثبوت تین طریقہ سے ہوتا ہے۔ ۱-مشاہدہ۔ ۲-مخبر صادق کی خبر۔ ۳-استدلال عقلی۔

۱-مُشَاہدہ [Observation]: ''جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔''

۲-مخبر صادق کی خبر [Report from a truthful reporter]: سچی خبر دینے والے کی خبر، ''جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اِس [طریقہ سے قبول کرنے] میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اِس سے زیادہ صحیح، اِسے جھٹلانے والی نہ ہو۔ مثلاً: کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا؛ حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے۔ پس یہاں مشاہدہ اِس خبر کو جھٹلانے والا ہے، اس لیے اِس خبر کو غلط کہیں گے''۔

۳-استدلالِ عقلی [Rational argument]: ''جیسے دھوپ کو دیکھ کر- گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اُس کے طلوع [ہونے اور نکلنے] کی خبر دی [؛ مگر چوں کہ معلوم ہے کہ سورج نکلنے پر ہی دھوپ نمودار ہوتی ہے، اس لیے]- عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔

علم حاصل ہونے کی اِن تین دلیلوں میں سے محسوس دلیل صرف ایک ہے، باقی دو دلیلیں غیر محسوس ہیں۔ اِس سے معلوم ہوا کہ غیر محسوس اشیاء بھی اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مشاہدوں، تجربوں اور عقلی دلیلوں کے ماسوا نقل سے ثابت ہونے والی باتوں کا انکار- محض اِس وجہ سے کہ عقل و تجربہ کے اِدراک سے باہر ہیں- جائز نہیں۔

چوتھے اصول کی اِطلاقی نوعیتیں

ماورائے حس کی چند مثالیں: ۱-مثلاً قرآن و حدیث نے خبر دی ہے کہ: ہم سے بلندی پر ''آسمان'' نام کے سات عظیم اجسام ہیں۔ تو اگر چہ اِس نظر آنے والے نیل گوں خیمہ کے سبب، اپنی خصوصیات کے ساتھ وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں، تب بھی محض نظر نہ آنے کی وجہ سے اِنکار درست نہیں۔ جیسا کہ ''اصولِ موضوعہ نمبر-۲ میں مذکور ہوا کہ: جس ممکن بات کے لیے دلیل نقلی صحیح موجود ہو، اُس کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شبہہ: ’’......شاید کوئی یہاں یہ کہے کہ ہم کو تحقیقاتِ جدیدہ سے قرآن پر شبہہ اس سے ہوتا ہے کہ حکماء [اہلِ سائنس] کا تو مشاہدہ ہے۔‘‘ وہ تجربے اور مشاہدہ کی بنیاد پر بات کہتے ہیں۔

ازالہ شبہہ: ’’میں کہتا ہوں کہ آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہو کر اس سے ایک صورت پیدا ہوگئی، پھر شمس و کواکب ہوئے، نباتات ہوگئی اور نباتات سے حیوانات...‘‘۔

’’کیا یہ مشاہدہ ہے کہ آفتاب کو سکون ہے، زمین کو حرکت ہے۔......؟‘‘[1] اگر زمین کی حرکت پر دلیل قائم ہو، تو اُس کا انکار نہیں؛ لیکن آفتاب کا سکون کس مشاہدہ سے ثابت ہے؟

مثال۲- حدیث شریف میں یہ خبر دی گئی ہے کہ قیامت کے قریب آفتاب کی موجودہ حرکت کے نظام میں ’’وقتی طور‘‘ پر تبدیلی ہوکر سورج بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے گا۔ دوسرے اصول کی رو سے اِس واقعہ کا قائل ہونا واجب ہے اور موجودہ نظام کے مسلسل قائم رہنے کا مشاہدہ، اِس واقعہ کے محال ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ نظامِ شمسی کی تبدیلی کو صرف اِس وجہ سے محال سمجھنا - کہ ہم نے کبھی موجودہ نظام کے خلاف ہوتے دیکھا نہیں- عقل کی رو سے غلط ہے۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ کسی چیز کا ہمیشہ ایک انداز پر قائم رہنا، خارجی اثر سے اُس کے زائل ہوجانے کا اِمکان ختم نہیں کر دیتا۔ نیوٹن کا پہلا قانونِ حرکت - خارجی موثر کے اثر سے حرکت میں تبدیلی ہوجانا - بھی اِسی کلیہ کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہاں پر خارجی موثر خدا تعالیٰ کی قدرت ہے۔[1]

مثال۳- زمین کا متعدد ہونا: من جملہ اُن [چیزوں] کے [جن کا، عدمِ مشاہدہ اور عدمِ احساس کی بنا پر انکار کیا گیا ہے]، تعدُّدِ ارض [زمینوں کا متعدد ہونا] ہے کہ روایات کے علاوہ خود قرآن میں مذکور ہے: اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ: اللہ ایسا ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور اُن ہی کی طرح زمین بھی (سات پیدا کی جیسا کہ ترمذی وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ ایک زمین کے نیچے دوسری زمین ہے، دوسری کے نیچے تیسری۔ اِسی طرح سات زمینیں ہیں) اور اِن سب (آسمانوں اور زمینوں) میں اللہ تعالیٰ کے احکامِ (تکلیفیہ یا تکوینیہ......) نازل ہوتے رہتے ہیں۔ (اور یہ اس لیے بتا دیا گیا) تا کہ تم کو معلوم ہو جاوے کہ اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے اور اللہ ہر چیز کو (اپنے) اِحاطہ علمی میں لیے

---

(۱) اشرف الجواب: ص: ۵۳۶۔ (۲) ’’صرف محسوس نہ ہونے کے سبب کسی امر کا انکار صریحاً عقل کی بدہضمی ہے۔‘‘ ایضاً: ۴۸۴۔

ہوئے ہے۔[1] اِس کا انکار–محض اس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا–جائز نہیں۔کیوں کہ مشاہدہ نہ ہونا اور نہ ہونے کا مشاہدہ ہو جانا، دونوں ایک چیز نہیں۔اور حجت اور دلیل اگر قائم ہو سکتی ہے،تو ثانی [مشاہدۂ عدم] سے، نہ کہ اول [عدم مشاہدہ] سے۔[2]

شبہہ: روایات میں ہماری اِس زمین کے نیچے دیگر زمینوں کا''ہونا آیا ہے۔سو،ہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی اُن کا وجود نہیں۔''

جواب: اِس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ [زمینیں] فضائے واسع میں اِس ارض سے اِس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں۔یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں اور ہم اُن [زمینوں] کو کواکب سمجھتے ہوں۔اور تحت ہونا بعض حالات وبعض اوقات کے اعتبار سے ہو،ورنہ'' [Respective Positions میں تبدیلی کے طور پر] کبھی فوق ہو جاتی ہوں،کبھی تحت۔

۱.۴–تعددِ ارض: عقلی اِمکانات

اور یہ بھی''ممکن ہے کہ جو فضا بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ نظر آتی ہے اُس میں وہ زمینیں ہوں اور مثل کواکب کے ایک دوسرے سے خوب دور ہوں اور وہ اس زمین کے بعض اوضاع و جوانب کے اعتبار سے ...... ہوں۔''[1] بعض کو اس پر بھی اعتراض ہے کہ ہم تو سب جگہ پھرے ہم کو کوئی دوسری زمین نہیں ملی اور ارض کا ترجمہ حدیث تعددارض میں اقلیم کا کیا ہے۔حضرت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب قرآن شریف میں بعد ﴿سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾ کے ﴿مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ فرمایا ہے تو اقلیم ترجمہ کرنے کی گنجائش کہاں ہے اور حدیث میں صاف آ گیا ہے کہ آسمان سات ہیں اور ہر دو آسمانوں کے درمیان پانچ سو برس کی راہ ہے۔پانچ سو برس سے مراد کثرت ہے اس کے بعد زمین کے متعلق بھی فرمایا اب اقلیم کی تاویل کیسے چل سکتی ہے؟''[2]

مثال۴–وجود یاجوج ماجوج: ایک قوم'' نے (ذوالقرنین سے) عرض کیا کہ اے ذوالقرنین قوم یاجوج و ماجوج (جو اس گھاٹی کے اس طرف رہتے ہیں ہماری) اس سرزمین میں (کبھی کبھی آ کر) بڑا فساد مچاتے ہیں۔(یعنی ہم پر مار دھاڑ کرتے

---

(۱) الطلاق:۱۲،فُصِّلت:۹۔۱۲،الانبیاء:۳۲،الجن:۸۔بیان القرآن جلد۱۲ص۸۔(۲) یہی اصول نمبر۴ کا حاصل ہے۔

ہیں اور ہم کو مقابلہ کی طاقت نہیں۔)......ذو القرنین نے جواب دیا کہ ......(مال کی تو مجھ کو ضرورت نہیں؛البتہ)ہاتھ پاؤں سے میری مدد کرو تو میں تمہارے اور اُن کے درمیان میں خوب مضبوط دیوار بنا دوں۔"چناں چہ پتھروں کی بنیادوں،لوہے کی چٹانوں کے ردّوں اور پگھلائے ہوئے تانبہ کو ملا کر پہاڑ کی اونچائی تک دیوار بنا دی۔یہ دیوار کہاں ہے اِس کا علم نہیں۔[۳] "رہا یہ شبہ مخالفین کا کہ ہم نے تمام زمین کو چھان ڈالا مگر کہیں اس کا پتہ نہیں ملا۔" جواب یہ ہے کہ"ہم کو اس کا موقع معلوم نہیں۔اور ممکن ہے کہ ہمارے اور اس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں۔

۲.۴-انسان کو علم محیط حاصل نہیں

"یہ دعوی کرنا کہ ہم تمام خشکی وتری کو محیط ہو چکے ہیں واجب التسلیم نہیں۔[کیوں کہ ممکن ہے کہ جس قطب قطب کی اب تک تحقیق نہ ہو سکی ،وہاں موجود ہوں۔اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو۔یا]......امریکہ کی طرح سمند کے درمیان میں کوئی حصّہ زمین کا ایسا ہو کہ جہاں تک اب تک رسائی نہ ہوتی ہو۔ اور عدم وجدان سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔اور جب مخبر صادق نے -جس کا صدق دلائل قطعیہ سے ثابت ہے -اس دیوار کی مع اس کے اوصاف کے خبر دی ہے تو ہم پر واجب ہے کہ تصدیق کریں۔"اور شک کرنے والوں کے فضول کلام کی طرف متوجہ ہونے" کا منشاء محض ضعف دین اور قلت یقین ہے۔"[۱]

مثال ۵-آسمان کا جسم صلب ہونا اور متعدد ہونا:"من جملہ اُن کے آسمان کا جسم صلب[ہونا]اور اُس کا متعدد ہونا ہے۔اِس میں بھی اُسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔"[۲]

اصول نمبر ا کے تحت معلوم ہو چکا ہے کہ سائنس کی رو سے"آج تک جتنی دلیلیں نفی آسمان" کے نہ ہونے"پر قائم کی گئیں اُن سب کا خلاصہ" یہ ہے کہ ہم اپنے پیرا میٹر کے ذریعہ آسمان کا ہونا معلوم نہیں کر سکے،دوسری طرف جب وجود آسمان فی نفسہ ممکن ہے، اصول نمبر۲ کی رو سے کہ"جس ممکن کے وجود کی خبر کوئی مخبر-جو قطعا صادق ہو-دیتا ہو،تو اُس ممکن کا وجود ثابت قطعی ہوتا ہے۔"اور اُس کے وجود کی خبر ایک مخبر صادق یعنی قرآن شریف نے دی ہے،پس......یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوگئی کہ آسمان موجود ہے۔

(۱)امداد الفتاوی جلد۶ ص ۱۵۳۔(۲)اشرف التفاسیر جلد اول ۴۵ تا ۴۷۔(۳)الکھف،بیان القرآن جلد۶ ص ۱۳۴،۱۳۵۔

رہی یہ بات کہ علی العموم اِس نیلگوں رنگ کو جو کہ جانب فوق میں نظر آتا ہے، آسمان سمجھا جاتا تھا۔ اور آج یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ یہ نیلگوں رنگ آسمان نہیں ہے۔ اِس کے جواب میں، میں کہتا ہوں کہ اول تو جن دلائل سے یہ ثابت ہوا ہے (''کہ یہ نیلگوں رنگ آسمان نہیں ہے'') وہ خود بھی مخدوش ہیں۔ اور [یہ نیلگوں آسمان نہ ہونے کا نتیجہ اور دلیل دونوں فاسد ہونے کی وجہ سے،، یہ فساد کی بنیاد فساد پر رکھنا] بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ دوسرے اگر ثابت ہو بھی جائے کہ یہ رنگ آسمان نہیں ہے، تب بھی اِس سے عدمِ وجودِ آسمان نہیں ثابت ہوتا۔ ممکن ہے کہ آسمان اُس سے آگے ہو۔ پس یہ کہنا کہ آسمان کا وجود- جو کہ شریعت سے ثابت ہے- دلائلِ سائنس سے متصادم ہے سخت غلطی ہے۔ کیوں کہ سائنس اِس میں بالکل ساکت [خاموش] ہے اور قرآن شریف ناطق [مخبر و مدعی]۔ اور تصادم وتعارض ناطقین [دو مدعیوں] میں ہوتا ہے، ساکت وناطق [خاموش رہنے والے اور خبر دینے والے] میں نہیں ہوسکتا۔ اور جب تعارض نہیں ہے، تو سماء کی تفسیر کواکب یا مافوقنا وغیرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور یہ تفسیر یقیناً تحریف ہوگی۔ اور ایسے محرفین کی بابت یہ کہنا صحیح ہے کہ انہوں نے وحی کو معیار نہیں بنایا کیوں کہ باوجود وحی کو ماننے کے اس کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کی۔''(۳)

مثال ۶- آسمان کا متعدد ہونا: جب یہ معلوم ہوگیا کہ آسمان کے وجود کے باب میں سائنس کی مجال نہیں کہ لب کشائی کرسکے، تو آسمان کی تعداد اور اُن کی صلابت ولینت کے باب میں کیا قیاس دوڑا سکتی ہے۔ یہ سب باتیں نقل پر مبنی ہیں اور نقل صحیح [قرآن] سے اِن چیزوں کا ثبوت ہے: ﴿اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا. مَاتَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ. فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَّهُوَ حَسِيْرٌ﴾ اس نے سات آسمان اوپر تلے پیدا کیے (جیسے حدیث میں ہے کہ ایک آسمان سے اوپر بفاصلۂ دراز دوسرا آسمان ہے، پھر اسی طرح اس سے اوپر تیسرا وعلی ہذا[اِسی طرح سات آسمان ہیں۔ف]۔ آسمان کا سخت اجسام ہونا اور متعدد ہونا، اگر احساس اور مشاہدہ میں نہیں آسکا تو یہ مذکورہ بالا اصول نمبر ۴ کی رو سے کہ ''موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں''، آسمان کی اِن کیفیات وخصوصیات کا انکار درست نہیں۔(۴)

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۲۰۰۔ (۲) شرح الانتباہات ص ۲۰۰ (۳) اشرف الجواب ص ۲۸۴
(۴) سورۃ الملک، پ ۲۹ بیان القرآن: جلد ۱۲ ص ۲۴۔

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفكر القاسمي الدولي
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۲۷؍محرم الحرام ۱۴۴۴ھ = ۲۶؍اگست ۲۰۲۲ء

بروز جمعہ = قسط: ۸

دراسۃ الانتباہات

[از افادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

Akkalkuwa, Dist - Nandurbar, Maharashtra, Pin No.425415

۵- پانچواں اصول: منقولات اور دلیلِ عقلی

رسول کی تعلیمات اور آخرت سے متعلق معاملات نقل سے ثابت ہوتے ہیں۔ایسی خبروں کے متعلق ممکن ہونے ،نہ ہونے پر تو غور کیا جاسکتا ہے، نیز خبر کے سچی ہونے ،نہ ہونے کا بھی سوال کیا جاسکتا ہے؛لیکن ثبوت کے بعد عقلی دلیل کا مطالبہ جائز نہیں۔

''منقولات محضہ [**Purely reported fact**] پر دلیل عقلی محض [**Purely Rational Argument**] کا قائم کرنا ممکن نہیں،اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔''

اِس اصول کی شرح کرتے ہوئے حضرت حکیم الامتؒ لکھتے ہیں کہ:اصول نمبر۲ سے معلوم ہو چکا ہے کہ واقعات کی ایک قسم ''منقولاتِ محضہ'' ہے،یعنی ایسے واقعات جن کا ثبوت مخبر صادق کی خبر سے ہوتا ہے۔''اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض [صرف عقلی دلیل Purely Rational Argument] سے استدلال ممکن نہیں۔'' کیوں کہ منقول واقعات صرف خبر سے ثابت ہوتے ہیں۔ایسے واقعات میں عقل،محض ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، کہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔عقل کے اِس اِمکانی فیصلہ کے بعد جب نقل سے ایک جانب راجح اور متعین ہو جائے، تو اُس کے ثبوت کا مطالبہ عقل سے کرنا محض فضول ہے۔مثلاً: کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور اُن میں جنگ ہوئی تھی۔اب کوئی شخص کہنے لگے اِس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو۔تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو؛لیکن بجز اِس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ [و جنگ] کوئی امر محال تو ہے نہیں؛بل کہ ممکن ہے۔اور اِس ممکن کے'' ہونے'' کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے۔اور[اصول نمبر۲ سے معلوم ہو چکا ہے کہ] جس ممکن کے'' ہونے'' کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اُس''' کا قائل ہونا واجب ہے۔اس لیے اِس واقعہ کا قائل ہونا ضرور[ی] ہے۔''

مابعدالطبیعاتی مثال: ’’اِسی طرح قیامت کا آنا اور سب مردوں کا زندہ ہو جانا اور نئی زندگی کا دَوْر شروع ہونا ایک ‘ ایسا واقعہ ہے جو صرف نقل پر مبنی، مخبر کی خبر پر موقوف ‘‘ ہے تو اِس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض [خالص عقلی ثبوت] کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ [بلکہ صرف] اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ اِن واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ گو سمجھ میں نہ آوے۔ کیوں کہ اِن دونوں [کا یعنی محال ہونے اور سمجھ میں نہ آنے] کا ایک ہونا صحیح نہیں۔ جیسا [اصول موضوعہ] نمبر ا میں بیان ہوا ہے [کہ کسی بات کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اور نہ ہونا سمجھ میں آجائے، اِن دونوں میں فرق ہے]۔ پس [جب قیامت کا آنا] ممکن ٹھہرا۔ اور اس امر ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق [وسچائی] دلائل سے ثابت ہے، اس لیے ’اصول موضوعہ ۲ کے مطابق ’’قیامت آئے گی، اِس ‘‘ کا قائل ہونا واجب ہوگا۔‘‘

اگر کوئی عقلی دلیل ’’بیان کی جاوے گی، حقیقت اُس کی ‘‘ تعجب دور کرنا ہوگا جو دلیل بتانے والے کا اضافی احسان اور رواداری ‘‘ ہے اُس کے ذمے نہیں۔‘‘[1] مثلاً: قیامت میں اعمال کے وزن کی نظیر کے طور پر تھرمامیٹر سے حرارت کے وزن کو پیش کر دیا جائے۔ چناں چہ حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں کہ: ’’آخرت میں اعمال کے وزن پر لوگ شبہ کرتے ہیں، یہاں بجلی کا وزن ہوتا ہے، تھرمامیٹر سے وزن حرارت کا ہوتا ہے، اس پر شبہ نہیں کرتے۔‘‘[2]

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۷۰-۷۲۔ (۲) حکیم الامت: ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد ۲ ص ۳۳۶، ۳۳۷۔

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

۶- چھٹا اصول: نظیر اور دلیل

''نظیر[۱] اور دلیل[۲] جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں، ایک نہیں۔ اور مدعی [دعویٰ کرنے والے] سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔''

''مثلاً: کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم [ایڈورڈ ہفتم] نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا [تھا] اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اِس کی نظیر [اِس جیسا واقعہ] بھی ثابت کرو کہ اِس کے قبل کسی اور بادشاہِ انگلستان نے ایسا کیا ہو۔ اور اگر نظیر [یعنی اِس جیسا واقعہ] نہ لاسکو، تو ہم اِس کو غلط سمجھیں گے۔ تو: کیا:

☆ اُس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا'' ضروری ولازم ہوگا؟

☆ یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ اِس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں؛ لیکن ہمارے پاس اِس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں۔

☆ یا اگر مقام گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو، تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔

☆ کیا اِس دلیل کے بعد پھر اِس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا؟

اِسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے، تو: اُس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں۔ اور نہ، نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو'' اُسے جھٹلانے'' کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اُس کے ذمہ ضروری ہے۔ اور چوں کہ'' اس واقعہ کا اِنحصار نقل وروایت پر ہے، اس لیے اصولِ موضوعہ نمبر ۵ کے مطابق'' اِس قدر استدلال کافی ہے کہ اُس کا محال ہونا ثابت نہیں۔ اور مخبر صادق نے اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کی خبر دی ہے، لہٰذا اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا اعتقاد واجب ہے'' البتہ اگر دلیل بیان کرنے والا کوئی نظیر پیش کردے، تو یہ اُس کا سلوک واحسان ہے۔ مثلاً اگر گراموفون کو اُس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جمادِ محض ہونے کے اِس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔'' اوپر گراموفون کی تحقیق گزر چکی ہے کہ اُس میں زندگی کے آثار بھی نہیں، ہاتھ پاؤں میں تو آثارِ حیات بھی پائے جاتے ہیں، اس لیے'' اگر قیامت کے روز یہ ہاتھ پاؤں کلام کرنے لگیں، تو کیا تعجب ہے؟ آج کل یہ ظلم ہے کہ نوتعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ'' یہ غیر لازم کو لازم قرار دینا ہے جو گفتگو کے اصول سے خلافِ عقل ہے۔'' آج کل تمام شبہات کا حاصل یہ ہے کہ اِس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس لیے یہ محال ہے۔ اور جو دعویٰ امکان کا کرتا ہے [اُس سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ] وہ اُس کی نظیر دکھلائے۔

عجب اندھیر ہے کہ نظیر پر ثبوتِ شے کو موقوف بتلایا[جاتا] ہے اور جس چیز کی نظیر نہ ملے اُس کو خلاف عقل اور محال کہا جاتا ہے۔ لوگوں کو ثبوت کی حقیقت ہی معلوم نہیں۔ نظیر پر ثبوت کو موقوف سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جو صنائع اور عجائبات اِس زمانہ میں ایجاد یا مشاہدہ ہوئے ہیں، کیا اِس زمانہ سے پہلے کسی کے پاس اِن کی نظیر تھی؟ اور اگر نہ تھی تو کیا اُس وقت یہ خلاف عقل اور محال تھیں؟ اور اگر محال تھیں، تو پھر آج اُن کا وقوع کیوں کر ہوا؟ معلوم ہوا کہ کسی شے کا امکان نظیر کے ملنے پر موقوف نہیں۔''[۳]

۱.۶ - نظیر، ثبوت، اِمکان، اِمتناع

نظیر تو محض بات کو واضح اور روشن کرنے کے لیے ہوا کرتی ہے۔ ثبوت کا دعوی کرنے والے'' کے ذمہ نظیر کا پیش کرنا ہرگز لازم نہیں؛ خصوصاً ایسے مدعی کے ذمہ جو کسی امر کا ثبوت یہ کہہ کر کرتا ہو کہ یہ امر خلاف عادت بہ طور معجزہ کے واقع ہوا یا قیامت میں خلاف عادت یوں ہوگا، اُس کے ذمہ تو کسی قاعدہ سے بھی نظیر کا پیش کرنا لازم نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ وہ تو اپنے دعوے میں تصریح کر رہا ہے کہ مدعا[دعوی] بے نظیری کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اگر نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ کسی درجہ میں لازم بھی ہوسکتا ہے تو صرف اُس مدعی کے ذمّہ ہوسکتا ہے جو اپنے دعوے کو موافقِ عادت بتلائے۔ اور جو خرقِ عادت کا مدعی ہو[اسبابِ طبعیہ کے خلاف ہونے کا دعوی کرے] اُس سے نظیر کا مطالبہ عجب ہے۔''

ثبوت کی حقیقت-''اب میں آپ کو ثبوت کی حقیقت بتلاتا ہوں جس کے نہ جاننے کی وجہ سے لوگوں کا مذاق ایسا بگڑ گیا ہے کہ آج علما سے معراج کی نظیر کا سوال ہوتا ہے، شق القمر کی نظیر کا مطالبہ ہوتا ہے۔[حالاں کہ یہ مطالبہ ہی سرے سے غلط ہے،] اس لیے[کہ] یہ عقلی مسئلہ ہے کہ کسی خبر کا صحیح ہونا یا کسی امر کا واقع ہونا نظیر پر ہرگز موقوف نہیں؛ چناں چہ جن کو عقلیات سے کچھ بھی مس ہے وہ اس کو جانتے ہیں۔ مدعی اگر نظیر بیان کردے، تو یہ اُس کا تبرع ہے۔''

کسی شی کا ثبوت دلیل سے ہوا کرتا ہے اور دلیل اگر نقل وخبر سے تعلق رکھتی ہے، تو جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا

---

(۱)Precedent

(۲)Argument

(۳) شرح الانتباہات ص ۷۳-۷۶۔

ہے کہ: ثبوتِ خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ جس کی خبر دی جارہی ہے وہ چیز ممکن ہو، محال نہ ہو۔ دوسرے خبر دینے والا سچا ہو۔" پس ہمارے ذمہ تمام معجزات اور معادیات کے متعلق دو باتوں کا ثابت کرنا ہے۔ ایک یہ کہ وہ فی نفسہ ممکن ہوں۔ دوسرے مخبر صادق (سچی خبر دینے والے) نے اُن کے وقوع کی خبر دی ہو۔ اِن دو باتوں کے ثابت کرنے کے بعد کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔"

ا: واقعہ کا ممکن ہونا -" اب ہم معراج وغیرہ اور صراط و وزنِ اعمال وغیرہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرسکتے ہیں کہ یہ معجزات اور معادیات فی نفسہ ممکن ہیں۔ یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ [Premise] ہے۔ اگر کسی کو اِس مقدمہ میں کلام ہو، تو اُس پر لازم ہے کہ اِن کے" محال ہونے" پر دلیل قائم کرے۔"

امکان کی حقیقت:

" اور ہم کو امکان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیوں کہ امکان کی علت نہیں ہوتی؛ بل کہ" محال ہونے" پر دلیل نہ ہونا یہی امکان کی دلیل ہے۔"

امتناع کی حقیقت:

اِمتناع کو محال کہتے ہیں جس کا بیان اصول موضوعہ نمبر ۳ کے ذیل میں آچکا ہے۔ اِس کی حقیقت یہ ہے" کہ محل واحد میں آن واحد میں جہت واحدہ سے ہو۔" یعنی دو ایسی چیزوں کا جمع ہو جانا کہ ہر ایک دوسرے کے متضاد [Contradict] ہو۔" تو جس کو اِن امور [معراج، صراط و وزن اعمال، شق القمر وغیرہ] کے امکان میں کلام ہو، وہ ثابت کرے کہ ان میں" دو متضاد باتیں کس طرح پائی جارہی ہیں۔

۲: مُخبِر کا سچا ہونا -" دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس امر ممکن کے وقوع کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔ اور اِن معجزات و معادیات کے وقوع کی خبر مخبر صادق نے دی ہے، پس یہ امور واقع و ثابت ہیں۔ اِن مقدمات میں اگر کوئی کلام کرے تو اُس کا جواب ہمارے ذمے ہے۔"

۶.۲ - کسی واقعہ کا ثبوت نظیر پر موقوف نہیں

نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمے نہیں: ممکن و ممتنع کی حقیقت دریافت ہوجانے اور واقعہ کے ثابت ہونے کی شرائط معلوم ہوجانے کے بعد، اگر اِن شرائط میں کسی کو کوئی شبہہ رہ جائے، تو اُسے دور کیا جاسکتا ہے۔ باقی نظیر کا پیش کرنا ہمارے ذمے نہیں۔

(۱) شرح الانتباہات ص ۷۵-۷۶۔

مثلاً: اگر کوئی کہے کہ پل صراط پر چلنا عقل کے خلاف ہے سمجھ میں نہیں آتا، تو میں کہوں گا کہ بتلاؤ کیوں سمجھ میں نہیں آتا؟ اِس میں کیا استحالہ (یا محال ہونے کی کیا بات) ہے کہ ایک باریک چیز پر پیر آجائے؟ جب یہ محال نہیں اور مخبر صادق اِس کے وقوع کی خبر دے رہا ہے، تو پھر انکار کی کیا وجہ؟ ... اور جب یہ دونوں باتیں ثابت ہوجائیں، پھر ہم نظیر پیش کرنے کے ذمہ دار نہیں۔...... ''''یہ عوام کو زیادہ تر جواب دینے والوں ہی نے خراب کیا ہے کہ وہ ہر بات میں تبرعاً نظیریں بیان کرنے لگے۔ عوام سمجھے کہ یہ بھی مجیب کے ذمّے ہے۔ تو میں اس کا فیصلہ کرتا ہوں کہ مستدل کے ذمہ یہ ہرگز نہیں اور جو دعویٰ لزوم کا کرے وہ دلیل قائم کرے۔ یہ ہے دلیل مُطّرِد (بہ کثرت کام آنے والی) جو تمام معجزات ومعادیات میں برابر چل سکتی ہے (کہ دو مقدمے قائم کرکے جواب دیے جائیں۔

۱- پہلا مقدمہ:

ثبوت خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے:

الف- جس بات کی خبر دی جائے وہ ممکن ہو۔

ب- مخبر صادق ہو۔

۲- دوسرا مقدمہ:

جس ممکن کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔) اور جو دلیلیں آج کل بیان کی جاتی ہیں جن میں زیادہ تر نظیر سے جواب دیا جاتا ہے، وہ مُطّرِد نہیں ہیں۔ اب میں عقلاً یہ بات ثابت کرتا ہوں کہ کسی واقعہ کا ثبوت نظیر پر موقوف نہیں۔ تقریر اِس کی یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ نظیر بھی ایک واقعہ ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ اس کے لیے نظیر کی ضرورت ہے یا نہیں۔ وعلیٰ ہذا اگر ہر نظیر کے لیے نظیر کی ضرورت رہی، تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا (یعنی عارضی عطاؤں کا ایسا سلسلہ نکلے گا جس کے لیے کوئی موصوف اصلی نہ ہوگا)۔ اور نظیر سے ایک دعویٰ بھی ثابت نہ ہوسکے گا۔ اور اگر کہیں جاکر ٹھہروگے کہ اُس نظیر کے لیے کسی نظیر کی ضرورت نہیں، تو معلوم ہوا کہ کسی واقعہ کا ثبوت بدون (بغیر) نظیر کے ہوگیا۔ تو پھر پہلے ہی کے لیے نظیر کی کیوں ضرورت ہے؟ اور جس طرح تم نے اخیر میں ایک واقعہ کو بلا نظیر مان لیا، تو پہلے ہی کو بلا نظیر کیوں نہیں مان لیتے؟ غرض کسی دلیل سے مستدل کے ذمّہ نظیر کا بیان کرنا نہیں ہے۔

نظیر بیان کرنے کا موقع:

ہاں اگر بیان کردے، تو یہ اُس کی شفقت ہے۔ اور اِس کا موقع اُس وقت ہے جب کہ سائل دلیل کے مقدمات پر کلام کرنے سے عاجز ہوجاوے۔ اور تسلیم کرلے کہ واقعی دلیل سے یہ دعویٰ ثابت ہوگیا۔ اور مجھے اب انکار کا کوئی حق نہیں،

اُس وقت اگر مجیب تقریبِ فہم کے لیے کوئی نظیر دے دے، تو اُس کا احسان ہے۔

’’واقعہ معراج کے متعلق ایک انگریزی خواں صاحب نے کہا کہ اس سے پہلے اِس کی کوئی نظیر بھی ہے؟ فرمایا کہ آپ جو نظیر مانگتے ہیں تو اُس کی (بھی) نظیر کی ضرورت ہوگی، پھر اسی طرح اُس کی نظیر کی بھی ضرورت ہوگی آخر کہیں جا کر آپ کو کوئی واقعہ بلا نظیر کے ماننا پڑے گا، تو معلوم ہوا کہ ہر واقعہ کو ماننے کے لیے نظیر کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا اِس کو ہی بلا نظیر کے مان لیجیے۔ جو کام آخر میں جا کر کرنا پڑے گا وہ شروع ہی میں کر لیجیے۔‘‘[1]

(۱) شرح الانتباہات ص ۷۶، ۷۷۔ ملفوظات حکیم الامت جلد ۶ ص ۳۹۲، ۹۳

☆ 9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۴ر صفر المظفر ۱۴۴۴ھ=۲ر ستمبر ۲۰۲۲ء

بروز جمعہ=قسط:۱۰

دراسۃ الانتباہات

[از اِفادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

Akkalkuwa, Dist - Nandurbar, Maharashtra, Pin No.425415

۷-ساتواں اصول: عقل ونقل میں تعارض

یہ بات معلوم ہے کہ اہلِ سائنس مشاہدات و تجربات کے سہارے نتائج ،نظریات اور اصول مقرر کرتے ہیں؛ حالاں کہ تجربات یعنی اختیاری اعمال سے حاصل ہونے والے نظریات واصول عموماً ظنی ہوتے ہیں، کیوں کہ اِس میں اُن کے گمان وخیال کا دخل ہوتا ہے۔لہذا اگر ظنی مسائل کی اسلام کے ساتھ مزاحمت ہو،تو ایسے موقعوں پر سائنس سے خود دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا،جب تک کوئی تحقیق قطعی نہ ہو، دلیل نقلی میں تاویل نہیں کی جائے گی۔''ایک قاعدہ ہے اُس کو یاد رکھو کہ کوئی مسئلہ قطعی عقلی کسی مسئلہ قطعی نقلی کا تو تعارض ہو ہی نہیں سکتا۔اور ظنی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہوسکتا ہے،تو ظنی نقلی کو ترجیح دی جائے گی۔اور اگر قطعی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہو، تو ظنی نقلی میں تاویل کی جاوے گی۔''اِس کی وضاحت اِس طرح ہے کہ: دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل [اور ممکن] ہیں۔

۱-ایک یہ کہ دونوں قطعی [Final and Conclusive] ہوں۔اِس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے۔اس لیے کہ صادِقین [دو سچی دلیلوں] میں تعارض محال ہے۔

۲-دوسرے یہ کہ دونوں ظنّی [Approximative] ہوں۔وہاں جمع کرنے [اور تطبیق دینے] کے لیے''اگر چہ، دونوں میں الفاظ کو ظاہری معنی سے پھیر لینے'' کی گنجائش ہے؛مگر'' زبان'' کے اِس قاعدہ سے کہ-اصل الفاظ میں''الفاظ کو ظاہری معنی پر محمول کرنا ہے، اِس قاعدہ کی رو سے-''نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی'' کے معنی'' کو حجت نہ سمجھیں گے۔

۳-تیسرے یہ کہ دلیل نقلی [Argument based on report] قطعی [Final] ہو اور عقلی ظنی ہو۔ یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

۴-چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو''، ثبوت کے اعتبار سے یا معنی کے اعتبار سے،''یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔پس صرف یہ ایک موقع ہے''، عقلی دلیل کو مقدم کرنے'' کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اِس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

تعارض کی ماہیت اور احکام: دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے۔ اور دلیل نقلی مُخبِرِ صادق [سچی خبر دینے والے] کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان [اصولِ موضوعہ] نمبر ۴ میں ہوا ہے۔

تعارض [Contradiction]: اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں [باتوں] کا ایک دوسرے کے ساتھ اِس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو۔ جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہوگیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے [یا مثلاً دس ہی بجے] زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا، اِس کو تعارض کہیں گے۔ چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔

تعارض کے احکام:

جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، [تو] اگر وہ دونوں قابلِ تسلیم ہیں، تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے۔ یعنی اُس کو ظاہری ''معنی'' سے ہٹا دیں گے اور اِس طور سے اُس کو بھی مان لیں گے۔ اور دوسری کو اُس کے ظاہر پر رکھ کر...... مانیں گے۔ اور اگر ایک قابلِ تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے، تو ایک کو تسلیم [کریں گے]، دوسرے کو رد کردیں گے۔ مثلاً: ''زید کے ٹرین پر سوار ہونے اور عین اُسی وقت گھر پر موجود رہنے کی مثال مذکورہ بالا خبر'' میں اگر ایک راوی معتبر، دوسرا غیر معتبر ہے، تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کردیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں، تو دوسرے قرائن [اور تائیدی شواہد] سے جانچ کرکے ایک کے قول کو مانیں گے، دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کرلیں گے۔ مثلاً: ''[مذکورہ واقعہ میں] شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا، تو یوں کہیں گے کہ اس [راوی] کو شبہ ہوا ہوگا، یا [زید] سوار ہوکر پھر واپس آگیا ہوگا اور اس [خبر دینے والے] کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی۔

۷.۱- تعارض کی شکلیں

دلیل عقلی اور نقلی دونوں ظنی ہوں: جب یہ قاعدہ معلوم ہوگیا، تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے، تو اِسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ: الف- دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں۔ یا، ب- دونوں ظنی ہیں۔ یا، ج- نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی۔ یا، د- عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً [ثبوت کے اعتبار سے ہو یا معنی پر

دلالت کے اعتبار سے]۔یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دوصورتیں ہیں: ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو۔یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔دوسرے یہ کہ'' دلالت اور معنی کے لحاظ سے ظنی ہو، گو ثبوت کے اعتبار سے ''قطعی ہو، یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُس کا قطعی ہے؛ مگر اُس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔اور اُن میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا، اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔یہ معنی ہیں'' دلالت کے لحاظ سے ظنی ہونے کے۔یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔'' آگے چاروں کی اِطلاقی نوعیت ذکر کی جاتی ہے۔

الف-عقلی قطعی اور نقلی قطعی میں تعارض ممکن نہیں: ''پس صورت 'الف' کہ'' ثابت ہونے کے لحاظ سے دونوں یقینی ہوں اور دونوں کے معنی بھی متعین ہوں اور پھر تعارض ہو،'' اِس کا وجود محال ہے؛ کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں، تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے؟ [اس لیے کہ تعارض وہ ہے] جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔کوئی شخص قیامت تک اِس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا۔

ب-عقلی ونقلی دونوں ظنی ہوں، تو تعارض دور کرنے کا طریقہ: اور صورت 'ب' [دلیل نقلی وعقلی دونوں ظنی ہونے] میں چوں کہ'' نقلی دلیل کے درست ہونے کا گمان ہے اور اس] کے ماننے کے وجوب پر دلائلِ صحیحہ قائم ہیں جو اصول وکلام [عقلی اصول اور علم کلام کے اصول] میں مذکور ہیں۔اور دلیل عقلی مظنون الصدق [یعنی درست ہونے کا گمان رکھنے والی دلیل عقلی] کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں۔اس لیے اِس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے۔اور اُس کا مظنون ہونا [عقلی دلیل کا گمان اور ظن پر مشتمل ہونا] خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔تو اُس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی [عقلی ہدایت] کی مخالفت نہیں کی گئی۔(۱)

ایک شبہہ کا ازالہ: اور اگر چہ اِس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اُس کے ظاہری معنی سے، اُس کو پھیر لیتے؛ مگر تاویل بلا ضرورت خود'' منع ہے-یعنی دلیلِ نقلی ظنی میں تاویل کی ضرورت اُسی وقت ہوتی ہے جب اُس کے مقابلہ میں دلیلِ عقلی قطعی ہو۔اور یہ بات تعارض کی چوتھی صورت میں ہوتی ہے جس کا بیان آگے ''د'' کے تحت آ رہا ہے- اور یہاں ، چوں کہ ''کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اِس طریق کا اختیار کرنا'' شرعی طور پر ناجائز وخلافِ اصول اور عقل کی رو سے ناپسندیدہ ہے۔

ج-نقلی قطعی اور عقلی ظنی: تعارض کی تیسری صورت جس میں دلیل نقلی قطعی اور عقلی ظنی ہو، اُس کے متعلق خود بہ خود معلوم ہوگیا کہ جب دلیل نقلی میں باوجود ظنی ہونے کے تاویل نہیں کی جاتی، تو دلیل نقلی قطعی میں کس طرح تاویل جائز ہوگی؟ لہٰذا مذکورہ دونوں صورتوں 'ب' 'ج' میں تاویل کا دعویٰ واستعمال جائز نہیں؛ بل کہ دلیل عقلی کا ترک کردینا ضروری ہے۔

۲.۷-عقل ونقل میں تعارض کی اِطلاقی نوعیت

اِس [تیسری صورت] سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی وخیالی ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی وخیالی ہو، یہ دونوں صورتیں اس لیے قابلِ اعتبار نہیں کہ جب عقلی ظنی کا لحاظ نہیں کیا گیا، تو وہمی وخیالی کس شمار میں ہیں۔

د-عقلی قطعی اور نقلی ظنی: تعارض کی چوتھی صورت جس میں عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو، ''اُس میں دلیل عقلی کو تو اِس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ'' اُس کا صحیح ہونا قطعی ہے۔ اور دلیل نقلی اگرچہ ظنی ہے؛ مگر صحیح دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ دلیل نقلی ظنی کا قبول کرنا واجب ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اس لیے دلیل نقلی ظنی کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ اس لیے نقلی ظنی میں تاویل'' کے ذریعہ عقل کے مطابق کر کے اُس کو قبول کریں گے۔ اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت [عقل] مقدم ہے روایت [نقل] پر۔

---

(۱) یہاں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ یہی بات تو دلیل نقلی کے ساتھ بھی ہے کہ اُس میں بھی سچ اور غلط دونوں جانبوں کا اِحتمال ہے۔ تو جس طرح سچ ہونے میں گمان وظن، پر مشتمل ہونے کا اعتبار کیا گیا، غلط ہونے میں گمان اور ظن کا اعتبار کیوں نہ گیا، تو اِس کا جواب دیا جاچکا کہ: گمانِ سچ رکھنے والی نقلی دلیل کا ماننا واجب ہے، جس پر دلائل موجود ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ گمانِ سچ رکھنے والی عقلی دلیل کو ہی کیوں نہ مان لیا جائے؟ تو نہ ماننے کا سبب یہ ہے کہ اِس پر کوئی صحیح دلیل قائم نہیں۔

یہ قاعدہ عقلی ہے، ضروری ہے؛ لیکن ''ایک مناظر مولوی صاحب نے اس کلیہ کے خلاف ایک مناظرہ میں حضرت جبرئیل کے چھ سو بازو ہونے کی یہ تاویل کی کہ بازو سے قوت مراد ہے۔ یہ نہ دریافت کیا کہ اس میں حرج کیا ہے کہ چھ سو پر ہوں، حدیث کی تحریف کردی۔'' (۱)۔ یہ تاویل محض وہمی بنیادوں پر ہے۔ کیوں کہ جبرئیل کے چھ سو بازو والی حدیث اہلِ سائنس کے طریقۂ تحقیق کی رو سے قوانین فطرت کے خلاف ہے۔ اور خیال کرنے کی بات یہ ہے جس طریقہ کار کو قوانینِ فطرت کہا جاتا ہے، اُس کی رو سے تو خود جبرئیل ہی کا وجود وثبوت ممکن نہیں۔

عقلی ونقلی دلائل میں تعارض کے باب میں یہ تفصیل ہے جو ذکر کی گئی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی اُن لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں، گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو، محض وہمی وخیالی ہو۔ اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔ (۲)

تجدد پسند طبقہ نے اِس باب میں مغالطہ سے کام لیا ہے۔ اُنہوں نے متذکرہ بالا اصول تو ذکر کیا؛ لیکن اپنے خیالات کے مطابق اُسے اِس طرح ڈھالا کہ: ''جب عقل اور نقل میں بہ ظاہر اختلاف پایا جائے''، تو ہر حال میں نقل میں تاویل کرنی چاہیے، یعنی ''نقل کے معنی اِس طرح بیان کرنے چاہئیں جو عقل کے مطابق ہوں۔''

یہ اصول خواجہ الطاف حسین حالی نے حضور ﷺ کے معراجِ جسمانی پر اعتراض کا جواب دیتے ہوئے بیان کیا ہے۔ مخالفوں کی جانب سے اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ معراجِ جسمانی ''عقل کے بالکل خلاف ہے''؛ اِس اعتراض کو سر سید، حالی اور شبلی وغیرہ نے بلاکم وکاست قبول کرتے ہوئے، معراج کو جسمانی کے بہ جائے منامی قرار دے دیا۔ اُن سے یہ نہ ہوسکا کہ معترض سے خلافِ عقل ہونے کی دلیل ہونے کا مطالبہ کرلیتے۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہوچکا کہ نقلی ظنی کے مقابلہ میں اگر عقلی ظنی ہو تو بھی نقل کو ظاہر پر رکھتے ہیں اور عقلی دلیل کو ترک کردیتے ہیں اور یہاں تو نقلی کے مقابلے میں عقلی ظنی بھی نہیں؛ بل کہ محض وہمی اور خیالی ہے۔ (۳)

---

(۱) ملفوظات حکیم الامت مقالاتِ حکمت جلد ۱۲ ص ۵۷، ملفوظات جلد ۲۶۔ جامع مفتی محمد حسن امرتسریؒ۔ اور اس میں ان مولوی صاحب کا نام بھی مذکور ہے۔ ''مولوی ثناء اللہ صاحب''

(۲) شرح الانتباہات ص ۸۰ تا ۸۴۔

(۳) الطاف حسین حالی: ''حیات جاوید'' ص ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰۔

۳.۷-تعارض کے پہچاننے میں بے احتیاطی

گزشتہ گفتگو میں عرض کیا گیا تھا کہ اہلِ تجدد نے عقل ونقل میں تعارض دور کرنے کی یہ تدبیر اختیار کی کہ: ہر حال میں نقل میں تاویل کرنی چاہیے۔ پھر اِس طبقہ کو تعارض کے سمجھنے میں بھی مغالطہ لگا؛ کیوں کہ متعدد وہ مقامات جہاں تعارض تھا ہی نہیں، وہاں اپنی دانست میں نقل کو عقل سے معارض سمجھ کر جہاں کہیں نقل میں تاویلات کی ہیں، وہاں چار خرابیاں کھلے طور پر پیدا ہوگئی ہیں:

۱-جہاں عقلی دلیل قطعی تھی ؛ لیکن اُس کا نقل سے تعارض تھا ہی نہیں، وہاں بلا وجہ تعارض سمجھ لیا گیا۔ مثلاً: بارش، بجلی کا میکانیہ، مرض طاعون کا طاعونی جراثیم سے اور جنات کے چھونے سے پیدا ہونا وغیرہ، یہ سب وضاحت اوپر گزر چکی۔ لہٰذا ایسی صورت میں کہ جب تعارض نہ ہو، تو نہ تو نصوص کی سائنسی توجیہات کی ضرورت ہے، نہ سائنسی تمثیلات کی، نہ تاویلات کی اور نہ کسی قسم کی تطبیقات کی۔ حیرت ہے کہ خود سرسید نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ ’’نیچرل سائنس کا موضوع، اشیاء موجودہ کی علتِ حدوث کو بتلانا ہے، کہ پانی کیوں کر بن گیا اور بادل کیوں کر آ گیا؟ اور مذہب کا موضوع ان اشیا کی علتِ خلق کا بتانا ہے یا جاننا ہے کہ مادہ کس نے پیدا کیا؟ اور اُس میں وہ خواص کس نے پیدا کیے۔ بس دو چیزیں جن کا موضوع مختلف ہے، اُن کو ایک دوسرے کے مقابل یا متضاد قرار دینا کیسی نادانی ہے! بل کہ جس امر سے مذہب کو بحث ہے اُس سے نیچرل سائنس کو بحث ہی نہیں۔‘‘

معلوم ہونا چاہیے کہ سرسید اپنے اِس اصول پر قائم نہیں رہے، بل کہ ’’غیبیات اور معجزات کی عقلی توجیہ‘‘ انہوں نے کی، جو کہ سرسید کی تفسیر القرآن میں بھری پڑی ہے، اور یہی اس کی انفرادیت بھی بتائی جاتی ہے، کیا ضرورت پیش آئی؟ یہی شکایت ڈاکٹر ظفر حسن صاحب نے کی ہے، فرماتے ہیں: ’’......لیکن اپنے قائم کیے ہوئے اصول سے انحراف کرتے ہوئے انہوں نے پورے دین کو سائنس کے طریقِ کار کا تابع کر دیا۔

نہ صرف سرسید؛ بل کہ ’’غیبیات اور معجزات کی عقلی توجیہ‘‘ میں مورخ شبلی نے بھی، باوجود اس کے کہ ابتدا میں یہ اصول بیان کیا تھا کہ: ’’سائنس جن چیزوں کا اثبات یا اِبطال [ثبوت یا انکار فراہم] کرتا ہے، مذہب کو اُن سے مطلق سروکار

نہیں،عناصر کس قدر ہیں؟ پانی کن چیزوں سے مرکب ہے؟ ہوا کا کیا وزن ہے؟ نور کی کیا رفتار ہے؟ زمین کے کتنے طبقات ہیں؟ یہ اور اِس قسم کے مسائل، سائنس کے مسائل ہیں، مذہب کو اِن سے کچھ سروکار نہیں۔ مذہب جن چیزوں سے بحث کرتا ہے، وہ یہ ہیں: خدا موجود ہے یا نہیں؟ مرنے کے بعد اور کسی قسم کی زندگی ہے یا نہیں؟ خیر و شر یا نیکی و بدی کوئی چیز ہے یا نہیں؟ ان میں سے کون سی چیز ہے، جس کو سائنس ہاتھ لگا سکتا ہے۔'' (۱)

بعد میں سرسید ہی کی طرح شبلی نے بھی مغرب سے مستعار لیے ہوئے تصورفطرت اور اس کے زہریلے اثر کو شرعیات میں جہاں موقع پایا، داخل کرنے میں دریغ نہ کیا۔ جس پر مولانا عبدالباری ندویؒ نے حیرت کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ: ''یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ استاد مرحوم علامہ شبلی کی اس دقیق واہم نکتہ پر نظر تھی (کہ ''مذہب و سائنس کے حدود بالکل الگ الگ ہیں'') پھر بھی ''الکلام'' ہی میں عمل اس کے مخالف ہے۔ (۲)

''تطبیق معقول ومنقول'' کی یہ کاوش -قرآن کو سائنس کے مطابق کرنے کی- ظاہر ہے کہ سخت ناپسندیدہ ہے۔

۳.۷- عقلی ونقلی ظنی دلیلوں کے رفعِ تعارض میں بے احتیاطی

''افسوس ہے کہ ہندوستانِ جدید میں سرسید نے اپنی واجب الاعتراف خدمت کے ساتھ ساتھ اس فتنہ [''تطبیق معقول ومنقول''] کو بھی جگا دیا۔ استاد مرحوم [علامہ شبلی] نے بھی اسی آواز میں آواز ملا دی۔'' (۱)

۲- دوسری خرابی یہ ہے کہ جہاں عقلی قطعی دلیل کا نقل سے تعارض تھا؛ ساتھ ہی نقل کو ظاہر پر محمول کرنا ممکن تھا۔ ایسے موقعوں پر بے جا تاویلات کی گئیں۔

---

(۱) علامہ سید سلیمان ندوی: مقالات سلیمان جلد۳ ص ۱۵۱، ۱۵۲۔

(۲) علامہ شبلی ''الکلام'' ص ۱۱، دارالمصنّفین ابتدائی ایڈیشن۔

(۱) مولانا عبدالباری ندویؒ: مذہب وعقلیات ص ۳۲۔

۳- جہاں عقلی دلیل ظنی تھی یا ظنی بھی نہیں؛ بل کہ خیالی اور وہمی تھی، وہاں بھی نقل کو اُس کے تابع کر کے تاویل کردی گئی؛ حالاں کہ ایسے موقع پر عقلی دلیل کا ترک واجب تھا۔ اِس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوا کہ بعد کی خود سائنسی تحقیقات نے، جب اُن اوہام کو کاذب بتلا دیا، تو تفسیر کے ضمن میں اُن کی اِس توجیہ وتاویل کو ادنیٰ ملحد کے لیے اِنکارِ قرآن کا وسیلہ بن جانے سے روکنا بس سے باہر ہو گیا۔ کیوں کہ اُس کے لیے یہ کہنے کی گنجائش پیدا ہوگئی کہ تم قرآن کے جس فلاں مضمون و معنی کو سائنس کی فلاں تحقیق کے مطابق بتاتے تھے، وہ تحقیق تو غلط نکلی، اس لیے قرآن کی بات بھی غلط ہوئی۔ اور جب قرآن کی ایک بات میں شبہہ نکل آیا، تو تمام باتوں سے اطمینان جاتا رہا۔ (۲)

۴- ایسے لوگ اِس مغالطہ میں بھی پڑے کہ اپنے اِس بے اصول اور غلط طریقہ کار کو سلف کی طرف منسوب کر کے سند حاصل کرنے لگے۔ (۳) اور اِسی بنا پر یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ قرآن رہنمائے سائنس ہے۔ حالاں کہ سلف اہلِ حق کی طرف اِنتساب بھی غلط اور مغالطہ سے پُر ہے۔ نیز اِس دعوی کے پسِ پردہ ثابت یہ کیا جاتا ہے کہ سائنس رہنمائے قرآن ہے۔ حکیم الامتؒ نے اِس مغالطہ کا بھی پردہ چاک کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"قرآن شریف کو کیا کھیل بنایا ہے لوگوں نے، نہ معلوم عقلیں کیسی مسخ ہوئی ہیں۔ یہ طرف داری دین کی ہے یا سائنس کی۔ موٹی سی بات ہے کہ دین کی طرف داری تو جب ہوتی کہ دین کو تسلیم کر کے سائنس کو اس کے مطابق کرتے۔ یہ طرفداری دین کی کیسی ہوئی کہ سائنس کو تسلیم کر کے دین کو اس کے مطابق کرنا چاہتے ہیں۔ یہی فرق ہے علماء اہل حق اور آج کل کے لوگوں کی روش میں۔ علماء اسلام نے بھی احکام شریعت میں عقلی مصالح دریافت کی ہیں۔ اور اس مبحث پر کتابیں لکھی ہیں جن سے یہ [معاصر] لوگ بھی استدلال کرتے ہیں [اور عصر حاضر کے اہلِ حق پر اِلزام لگاتے ہیں] کہ "علماء حال کا جمود اور تعصب ہے کہ ہم پر اعتراض کرتے ہیں جب ہم عقل اور نقل کو مطابق کر کے دکھاتے ہیں۔ حالاں کہ ان کے علماء نے بھی ایسا کیا ہے۔"

[لیکن معاصر مفکروں کا] یہ صرف مغالطہ ہے۔ [اس لیے کہ] اگلے علماء نے دین کو مقدم رکھ کر عقل سے اس کی مصلحتیں دریافت کی ہیں اور یہ لوگ عقل کو مقدم رکھ کر دین کو اُس کے مطابق کرنا چاہتے ہیں۔ میں سچ کہتا ہوں کہ سائنس کو

قرآن میں داخل کرنا چندروز میں دین کو بالکل منہدم کرنا ہے ۔کیوں کہ سائنس کی تحقیقات بدلتی رہتی ہیں آج جو بالاتفاق تسلیم کی جاتی ہے وہ کل کو ایسی غلط ثابت ہوتی ہیں کہ اُس پر وہ ہی لوگ ہنستے ہیں جن کی وہ تحقیق تھی ۔اگر آج قرآن کو بھی اُس کے مطابق کرلیا،تو جس وقت اُس کی غلطی ثابت ہوگی اُس وقت قرآن کریم کا غلط ہونا بھی ثابت ہوجائے گا۔پھر قسمت کو روئیو!لوگ اِدھر اُدھر کے مسائل کو قرآن شریف سے ثابت ہونے کو فخر سمجھتے ہیں۔''(۴)

۴.۷-ترجیح و تطبیق کی اطلاقی نوعیتیں

تعارض کی چار صورتوں میں سے ''مثال صرف 'ب' اور 'د' کی ذکر کرتا ہوں۔(۱)

مثال 'ب': دلیل عقلی ونقلی دونوں ظنی: مثال 'ب' [دلیل نقلی اور عقلی دونوں ظنی ہوں]: آفتاب کے لیے حرکتِ اَیْنِیّہ [مکانی حرکت] ثابت ہے، لظاہر قولہ تعالیٰ: [خداتعالیٰ کے اِس قول سے] ﴿وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ یَّسْبَحُوْنَ﴾۔(۲) اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محور [Axis] پر مانتے ہیں [یعنی حرکت وضعی کے قائل ہیں، جیسے چکی کی حرکت اپنے محور پر ہوتی ہے] جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔پس حرکتِ اَیْنِیّہ [مکانی حرکت] کا قائل ہونا اور بعض حکماء کے قول کا ترک کردینا واجب ہوگا۔(۳)

مثال 'د' عقلی قطعی، نقلی ظنی: مثال 'د' [دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی]: دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل [جدا] ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُس کا مس [ملنا] نہیں ہوتا۔اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِیْ عَیْنٍ حَمِئَةٍ (۴) سے''غور کرنے سے پہلے ظاہری طور پر یہ وہم ہوسکتا ہے'' کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے۔'' جو سرسری طور کے احساس پر محمول ہوسکتا ہے کہ دیکھنے'' میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا'' چشمہ میں غروب ہورہا ہے۔''

---

(۱) مولانا عبدالباری ندویؒ: مذہب وعقلیات ص ۳۲۔

(۲) شرح الانتباہات ص۱۴۲ تا ۱۴۴

(۳) دیکھیے: خواجہ الطاف حسین حالی: حیات جاوید ص ۵۰۹، ۵۱۰، ۶۲۸، ۶۳۳ وغیرہ۔

(۴) ملفوظاتِ حکیم الامت جلد ۲۰۔حسن العزیز جلد ۴ص ۱۸۶، ۱۸۷۔

مثال ُدٗ عقلی قطعی، نقلی ظنی: مثال ُد ٗ[دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی]: دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل [جدا] ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُس کا مس [ملنا] نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ (۴) سے'' غور کرنے سے پہلے ظاہری طور پر یہ وہم ہوسکتا ہے'' کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے۔'' جو سرسری طور کے احساس پر محمول ہوسکتا ہے کہ دیکھنے'' میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا'' چشمہ میں غروب ہورہا ہے۔''

---

(۱) کیوں کہ: صورت ُالف ٗ[کہ دلیل عقلی و نقلی دونوں قطعی ہوں،] تو واقع ہی نہیں ہوسکتی اور صورت ُج ٗ کے متعلق پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اِس میں تاویل کی گنجائش نہیں،'' اس لیے اِن ہی دو [ُب ٗ اور ُد ٗ] کی مثالیں کافی ہیں۔'' یعنی نقلی قطعی اور عقلی ظنی کا حکم ُب ٗ کی طرح ہے۔ کیوں کہ جب نقلی و عقلی کے ظنی ہونے کی حالت میں، دلیل نقلی کو ترجیح ہوتی ہے اور عقلی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، تو نقلی قطعی اور عقلی ظنی میں تو بہ درجہ اولی نقلی کو ہی اختیار کریں گے اور دلیل عقلی ظنی کو حجت نہ سمجھیں گے۔ (۲) الانبیاء:۳۳ ترجمہ: اور وہ ایسا (قادر) ہے اُس نے رات اور دن اور سورج اور چاند بنائے (وہ نشانیاں آسمان کی یہی ہیں اور شمس وقمر میں سے) ہر ایک، ایک ایک دائرہ میں (اس طرح چل رہے ہیں کہ گویا) تیر رہے ہیں۔ (بیان القرآن جلد ۷ ص ۴۵) (۳) ۱۵۴۳ء میں کوپرنیکس (پیدائش ۱۴۷۳ء) نے آفتاب کے سکون کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اُس کا کہنا تھا کہ آفتاب حالتِ سکون میں ہے اور باقی ۹ سیارے گول دائرے میں سورج کے گرد گردش کررہے ہیں۔'' The Sun is at rest in the centre of the Universe and all of the nine planets revolve arround the sun in circular orbits'' اس کو Heliocentric of planetary motion کہتے ہیں مذکورہ بالا اقتباس مہاراشٹر۔ پونہ بورڈ کی گیارہویں جماعت کی طبیعیات ُPhysics ٗ کی نصابی کتاب سے ماخوذ ہے۔ المیہ یہ کہ طلبہ کو بھی یہی یاد ہے کہ سورج ساکن ہے اور طبیعیات کے بعض اساتذہ کے بھی تحت الشعور میں یہی بات جمی ہوئی ہے کہ سورج ساکن ہے۔ حضرت مصنف فرماتے ہیں:'' مگر ہم کہیں گے کہ ''اَلشَّمْسُ تَجْرِیْ'' چوں کہ قرآن میں وارد ہوا ہے، اس لیے آفتاب کو ساکنِ محض ماننے سے گنہگار ہوں گے۔'' (اشرف الجواب ۵۳۶) بعد میں کیپلر نے کوپرنیکس کے نظریہ کو آگے بڑھایا اور سیاروں کے کروی مدار (Circular Orbits) کے بجائے بیضوی مدار (Elliptical Orbit) کا قائل ہوا، اگرچہ مدار کے بیضوی ہونے کی تحقیق، اس سے پہلے زرقالی پیش کرچکا تھا، لیکن یہ ایک الگ بحث ہے، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ سورج کے متعلق نصوص نے جو خبر دی ہے کہ اس کی حرکت اپنی (Revolutionary, Translationary) ہے، اُس سے یہ طبقہ اب تک بے خبر ہے، بعض ساکن ہونے کے قائل ہیں، بعض حرکتِ وضعی کے قائل ہیں۔ (۴) الکھف:۸۶- حضرت ذوالقرنین ُجب غروبِ آفتاب کے موقع پر (یعنی جہتِ مغرب میں منتہائے آبادی پر) پہنچے، تو آفتاب اُن کو ایک سیاہ رنگ کے پانی میں ڈوبتا ہوا دکھلائی دیا (مراد اِس سے غالباً سمندر ہے کہ اُس کا رنگ اکثر جگہ سیاہ ہے اور سمندر میں گو حقیقتاً غروب نہیں ہوتا؛ لیکن جہاں سمندر سے آگے نگاہ نہ جاتی ہو، تو'' سرسری نظر'' میں سمندر ہی میں غروب ہوتا معلوم ہوگا)'' (بیان القرآن جلد ۶ ص ۱۳۳)

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com

دورِ جدید

دورِ جدید اور اُس کا پس منظر

اب تک جو کچھ بھی گفتگو زیرِ بحث آئی ہے اُس کا مقصد در حقیقت عقلی اِستدلال کے حدود اور عقل پرستی کے فتنہ کی نشاندہی ہے۔ عقل پرستی کا یہ فتنہ ۱۷ ویں صدی عیسوی سے پنپنا شروع ہوا اور روز بہ روز بڑھتا ہی گیا۔ اِس جدید فتنہ کی تاریخی حیثیت پر روشنی ڈالتے ہوئے پروفیسر محمد حسن عسکری فرماتے ہیں کہ: یونانی علوم ازمنہ وسطیٰ میں یورپ میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے، سب سے بڑا درجہ دینی علوم کا تھا۔ پھر پندرہویں صدی، یعنی نشاۃ ثانیہ کے وقت پہلا درجہ یونانی علوم کو دے دیا گیا اور علومِ وحی کو ثانوی حیثیت دی گئی؛ یہیں سے ''جدیدیت'' کی ابتدا ہوئی، جسے ''نشاۃ ثانیہ'' کہتے ہیں۔

جدیدیت ونشاۃِ ثانیہ کا مطلب:

چناں چہ ''جدیدیت'' یا ''نشاۃ ثانیہ'' کا اصلی مطلب وحی سے بےزاری اور عقلیت اور انسانی علوم کی فوقیت ہے۔ اسی لیے اِس تحریک کا دوسرا نام انسان پرستی [Humanism] ہے۔

دورِ نشاۃِ ثانیہ کی خصوصیات:

اُس دور کی خصوصیات میں سے سب سے اہم خصوصیت: ۱- عقلیات کو دینیات پر ترجیح دینا، ۲- تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھنا، ۳- شریعت کے جزوی احکام کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا، ۴- نظیر کو ثبوت سمجھنا، ۵- ممکن امور پر عقلی دلیل کا مطالبہ کرنا، ۶- مستبعد [Improbable] کو محال [Impossible] سمجھنا، ۷- عادت کے موافق ہونے والے کام اور عقلی امور، دونوں کو ایک سمجھنا۔

اِن تمام باتوں کے متعلق حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اپنی تصنیفات میں جابجا تنبیہ فرمائی ہے۔ قطعِ نظر اُن اصول موضوعہ کے- جن کا بیان گزشتہ سطور میں ہوا- خود ''الانتباہات المفیدۃ'' میں سب سے آخری، یعنی ۱۶ ویں انتباہ میں فتنۂ عقلیت سے پیدا ہونے والی اِجمالی غلطیوں کی مکرر نشاندہی کرتے ہوئے ایک مستقل عنوان ''متعلق استدلالِ عقلی'' [Regarding Rational Argumentation] کے نام سے قائم کر کے ارشاد فرمایا کہ: ''آج کل اِس [عقلی استدلال] کا بہت استعمال ہے۔ مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اِس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔''

موجودہ عقلی استدلال میں متعدد غلطیاں: پھر اُن غلطیوں کا ذکر اِس طرح فرمایا:

۱: ''عقل کو نقل پر مقدم کرنا''- ایک اُن میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیلِ نقلی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اِس کا قاعدہ اصول موضوعہ ۷ [دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتوں کے ذیل] میں بیان ہو چکا ہے۔(۱)

۲: ''استقراء'' [Inductive Reasoning] کو قطعی دلیل عقلی سمجھنا- ایک اُن میں سے یہ ہے کہ تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ [الانتباہات المفیدۃ کے ''انتباہِ دوم متعلق تعیم قدرتِ حق'' کے ذیل میں اِس کی حقیقت وحیثیت بیان کی جا چکی ہے](۲)

---

(۱) کہ دلیل عقلی کو دلیل نقلی پر ترجیح دینے کی صرف ایک صورت ہے کہ جب دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو۔ اُس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کریں گے اور عقل کے مطابق کر کے اسے قبول کریں گے اور دلیل عقلی چوں کہ قطعی ہے اس لیے اس کے ظاہری معنی کو بلا تاویل قبول کریں گے۔ اِس کے علاوہ دو صورتوں میں دلیل نقلی بلا تاویل راجح قرار پائے گی اور دلیل عقلی کو ترک کر دیا جائے گا۔

(۲) کہ استقراء میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے اُن جزئیات سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہو سکتا۔ البتہ ظنی دلیل کے طور پر دوسری جزئیات کے لیے بھی اُس حکم کو ثابت کر سکتے ہیں؛ لیکن یہ ''ظنی دلیل''، وہاں حجت ہوگی جہاں اُس سے زیادہ قوی دلیل اُس کی معارض نہ ہو۔ اور جہاں قوی دلیل معارض ہو، وہاں اُس ظنی دلیل کا اُتنا بھی اثر نہ رہے گا؛ بل کہ قوی دلیل پر ہی عمل ہوگا۔

۱.۵-عقلی اِستدلال میں بے احتیاطی

۳:منقولات کوعقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا-''ایک اُن میں سے یہ ہے کہ[شریعت کے جزوی احکام] کوعقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔''(۱)اس کی شرح یہ ہے کہ احکام دوطرح کے ہوتے ہیں:''۱-ایک اصول۔۲-دوسرے فروع۔

اصول کے لئے دلائلِ عقلیہ کی ضرورت ہے: اور مذہب کا اصل مدار درحقیقت اصول ہی ہیں۔''لہٰذا اصول کے لیے تو عقلی ونقلی دلائل چاہئیں۔اصول سے مراد خداتعالیٰ کا ثبوت، توحید، خداتعالیٰ کی اطاعت کا ضروری ہونا، حقیقت کلام اللہ، رسالت کی ضرورت اور رسول ہونے کے دلائل، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رسول ہونا، نیز خاتم النبیین ہونا اور آپ کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا۔

''**فروع کے لیے دلائلِ عقلیہ کا ہونا محض تبرع ہے:** فروع کے لیے بھی اگرچہ نفس الامر میں دلائلِ عقلیہ [ہیں] اور اُس میں اسرار[بھی] ہیں؛ لیکن ہم کو اُن اسرار پر مطلع نہیں کیا گیا''[کیوں کہ]فروع کے لیے اِسی قدر کافی ہے کہ خداتعالی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اِس حکم کو نازل فرمایا اور آپ نے اِس کی تبلیغ فرمائی۔''''اور اگر کسی فرع کی دلیلِ عقلی منکشف ہوجائے تو یہ تبرع محض ہے''۔

مثال: فروع کے لیے عقلی دلائل کی ضرورت نہ ہونا، دنیوی سلطنت کے اِنتظامی امور میں بھی بالکل واضح ہے، چناں چہ''اگر ہم کسی کو بادشاہ مان لیں، تو پھر اُس کے سب قوانین پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔اُس میں اِس کا انتظار نہ کیا جائے گا کہ ہر قانون کی'' وجہ[Reason]''علیحدہ علیحدہ ہم کو معلوم ہو؛ بل کہ اگر کسی مقدمہ میں؛ مثلاً: جج کچھ فیصلہ کردے اور مدعا علیہ صرف علتِ قانون[قانون کی عقلی دلیل] معلوم نہ ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کوتاہی کرے، تو وہ مجرم اور سزا کا مستحق سمجھا جائے گا، اِسی طرح قوانینِ الٰہیہ میں سمجھنا چاہئے۔

واضعِ احکام اور عالمِ احکام میں فرق: اِس سے معلوم ہوگیا کہ کسی شخص کو شرعیات کی لِم[وجہ، Reason] دریافت کرنے کا منصب نہیں۔اور اگر کوئی پوچھے بھی، تو علماء کو جواب میں یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ہم واضعِ احکام[قانون بنانے والے] نہیں ہیں، جو علت جاننا ضروری ہو؛ بل کہ عالمِ قانون ہیں جس میں علت جاننا لازم نہیں۔جیسے: وکلاء، کہ عالم قانون ہوتے ہیں، اُن کو قانون کی علت اور لِم کا معلوم ہونا ضروری نہیں، نہ وہ اِس کے مدعی ہوتے ہیں۔تو اگر اُن سے کوئی قانون کی علت دریافت کرنے لگے، تو وہ یہ کہہ کر چھوٹ جائیں گے کہ ہم عالم قانون ہیں، واضعِ قانون نہیں۔اور قوانین کی علت واضعانِ قانون سے دریافت کیجیے۔اسی طرح سے علماء واضعانِ قانون نہیں؛ بل کہ محض عالمانِ قانون ہیں۔واضعِ قانون حق تعالیٰ ہیں۔تو علماء سے قوانین کی علت اور لِم دریافت کرنا بھی سخت غلطی ہے۔

ہرجگہ علت بیان کرنا ممکن نہیں: اور علماء کو بھی نہ چاہئے کہ وہ بالکل تابع بن کر عِلل[علتیں اور وجہیں] بیان کرنا شروع کردیں۔کیوں کہ ایسا کرنے سے''علت اور لِم کی دریافت کا دروازہ کھلتا ہے۔''اور یہ ظاہر ہے کہ ہرجگہ علت کا بیان کرنا بھی ممکن نہیں۔کسی جگہ تو ضرور خاموش ہونا پڑے گا۔مثلاً: اگر کوئی پوچھنے لگے کہ مغرب کے وقت تین رکعت کیوں مقرر ہوئی اور حج ذی الحجہ میں کیوں مقرر ہوا؟ تو ہم کیا جواب دیں گے؟ یا کوئی پوچھنے لگے کہ نماز پانچ ہی کیوں مقرر ہوئی، تو ہمارے پاس کیا معقول جواب ہے؟ تو جب کہ کسی نہ کسی جگہ پہنچ کر اس قاعدے سے کام لینا پڑے گا تو پہلے ہی سے اس سے کیوں نہ نفع اُٹھائیں۔''(۲)

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۲۶۷۔

(۲) ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳- مقالاتِ حکمت جلد ۲ ص ۳۵ تا ۳۶۔

۲.۵-نظیر، اِمکان، اِستبعاد، اِستحالہ، عادی اور عقلی امور

۴: ''نظیر کو ثبوت سمجھنا'' [Considering a precedent to be a final proof]-عقلی اِستدلال کے باب میں جو غلطیاں کی جاتی ہیں،''ایک اُن میں سے یہ ہے کہ: نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اُسی پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے، باوجود اُس کے دلیل قائم کرنے کے، نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔'' اصولِ موضوعہ نمبر ۶ میں اِس کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ مثلاً: گراموفون، ٹیپ ریکاڈر، موبائل وغیرہ کا ذریعۂ کلام کے طور پر ہاتھ پیر کے بولنے کی نظیر بن جانا، خوردبین کی ایجاد کا حدیث میں مذکور بعض خبروں کی نظیر بن جانا، حرارت وبرودت وغیرہ کے وزن کئے جانے کا قیامت میں وزنِ اعمال کی نظیر بن جانا، وغیرہ؛ یہ تمام نظیریں واقعات کی اصل دلیل نہیں ہیں۔ نہ صرف یہ؛ بلکہ جتنے شرعی، معادی واقعات ہیں اُن سب کے اِستدلال کا طریقہ یہ ہے کہ: وہ سب ممکن ہیں اور جس ممکن واقعہ کی خبر مخبرِ صادق دے، عقل کی رو سے اُس کا ماننا واجب ہے؛ لہٰذا اِن واقعات کا ماننا واجب ہے۔ اِس طرح دلیل تو قرآن وحدیث ہیں۔ اب رہیں نظیریں، تو وہ صرف تعجب خیزی دور کرنے کے واسطے مزید وضاحت کے لیے ہوسکتی ہیں۔

۵: ''ممکن چیزوں پر عقلی دلیل کا مطالبہ کرنا''-عقلی استدلال کی غلطیوں میں سے ایک یہ ہے کہ ممکن چیزوں پر ''عقلی دلیل'' کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اِن دونوں امر [یعنی نظیر کو ثبوت سمجھنے اور ممکن چیز پر عقلی دلیل کا مطالبہ کرنے] کا غلط ہونا اصول موضوعہ ۵، ۶ میں ثابت ہو چکا ہے۔'' اصولِ موضوعہ نمبر ۵/میں بتایا گیا ہے کہ: روایت اور نقل پر مبنی واقعات پر خالص دلیلِ عقلی'' کا قائم کرنا ممکن نہیں؛ اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔'' اور اصول موضوعہ نمبر ۶/کے تحت یہ بیان کیا گیا ہے کہ: ''مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔''(۱)

۶: ''مستبعد [Improbable] **کو محال** [Impossible] **سمجھنا''**-عقلیت کی غلطیوں میں سے ایک یہ ہے کہ مستبعد ہونے سے محال ہونے پر اِستدلال کرتے ہیں۔ اِس کی وضاحت اصول موضوعہ نمبر ۳ میں کی جا چکی ہے کہ: ''محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔'' دونوں کی تعریف جدا ہے۔ ''محال وہ ہے جس کے نہ ہو سکنے پر عقل، دلیل قائم کردے، جب کہ مستبعد وہ ہے جس کے ادراک سے عقل عاجز ہو۔'' دونوں الگ الگ ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

۷: ''عادی اور عقلی امور کو ایک سمجھنا''-موجودہ عقلیت کی ایک خرابی ''یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں۔''(۲) وغیرہ وغیرہ۔ عقلی اِستدلال میں اِسی قسم کی بڑی بڑی کوتاہیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ اصل خوبی، اِس باب میں یہ ہے کہ: ''دلائل عقلی ایسے ہونے چاہئیں کہ اُن کا کوئی جز بھی اقناعی نہ ہو، ورنہ وہ دلائل عقلی نہ رہیں گے۔ اور اِس سے یہ خرابی پیدا ہوگی کہ دوسرے لوگ یہ سمجھیں گے کہ اہل اسلام کے پاس صرف اِسی قسم کے دلائل ہیں۔''(۳)

(۱) شرح الانتباہات ص ۶۹، ۷۳۔

(۲) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''اہلِ سائنس نے عادت کا نام عقل رکھا ہے۔ جو چیز عادت کے خلاف ہوتی ہے، اُسے عقل کے خلاف کہتے ہیں۔ اگر خلاف عقل کے یہ معنی ہیں کہ عقل اُس کی کنہ (اور حقیقت) نہ سمجھ سکے، تو پھر بہت سے امور موافقۂ عادت بھی عقل کے خلاف ہیں (اُن کا بھی اِنکار کرنا چاہیے؛ لیکن) اُن کا انکار نہیں کرتے۔ چناں چہ بچہ کا پیدا ہونا ماں کے پیٹ سے، عقل اِسے کیا سمجھ سکتی ہے؟ اگر کسی شخص کے کان میں یہ بات کبھی نہ پڑنے پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے، تو اُس کے سمجھ میں ہرگز نہ آوے۔'' (ملفوظات: جلد ۱۸-حسن العزیز جلد دوم ص ۳۰۹)۔

(۳) ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۳، مقالات حکمت ج ۲ ص ۶۴۔

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com

٦- مقاصد

[مباحث-تنبیہات]

پہلی بحث: مادہ کا حادث ہونا

ا- کائنات کی ہر چیز فانی ہے، یہاں تک کہ مادہ

مسلمان خدائے تعالی کے قائل ہیں؛ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ خدائے برحق کا قائل ہونا موقوف ہے تمام کائنات کے فانی ہونے پر یہاں تک کہ مادہ کے بھی فانی ہونے پر۔ اِس حوالہ سے بعض قدیم فلاسفہ اور موجودہ سائنس داں، چوں کہ مادہ کو قدیم [Eternal] مانتے ہیں، اس لئے اُن کے اتباع اور اعتقاد میں، افسوس ہے کہ کچھ مسلمان مفکرین بھی مادہ کے قدیم ہونے کے قائل ہوگئے ہیں۔

سائنس دانوں کی بے چینی یہ ہے کہ وہ خدا کے قائل نہیں۔ چناں چہ- خالق سبحانہ کے منکر ہونے کی وجہ سے -اُنہیں ہر شے کے تکون [Mechanism] کی طبعی علت [Natural Cause] نکالنے کے لیے مادہ کے اصل اور قدیم ہونے کا عقیدہ قائم کرنا پڑا۔

قدمِ مادہ اور جدید فلاسفہ واہلِ سائنس کا نظریہ: اس کی تفصیل یہ ہے کہ جدید فلاسفہ اور اہل سائنس کے نزدیک:

☆عالم سماوی وارضی تمام کائنات کی اصل دو چیزیں ہیں۔ ا:مادہ اور ۲: اس کی قوت۔ اور یہ دونوں قدیم [Eternal] ہیں، ازلی ہیں۔ ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں، ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ناممکن ہے۔

☆ مادہ کو ہیولی کہتے ہیں جو نہایت درجہ بسیط ہے کہ جتنا زیادہ سے زیادہ بسیط ہونے کا تصور کیا جاسکے ، جب کہ:

☆ قوت دراصل مادہ کی حرکات کا نام ہے۔ اس حرکت کا کوئی سبب نہیں ہے ؛ بل کہ یہ قوت ، مادہ کی ذاتی حرکت ہے۔ اجرام سماویہ، کواکب، کائنات ارضیہ، جمادات، نباتات، حیوانات، یہ سب مادہ ہی سے اس کی حرکت کے سہارے وجود میں آئے ہیں۔

☆ مادہ کے قدیم اور علت فاعلی اور مؤثر حقیقی ہونے کی وجہ سے فلاسفہ جدید کسی معبود اور خالقِ کائنات کا انکار کرتے ہیں۔

☆ صانع عالم اور خالق کائنات کے انکار کے نظریہ کی بنا پر ہی چیزوں کو اُس کی طبیعت اور تاثیر کے ساتھ مؤثر بالذات سمجھتے ہیں اور کارخانۂ عالم کا وجود وظہور از خود محض اتفاقی طور پر مانتے ہیں۔

انکارِ خدا پر بنیاد رکھ کر اہلِ سائنس نے نظامِ عالم کے تکوُّنات [Ontology] کے باب میں یہ اختراع کیا کہ: اِس کا مُکوِّنِ اول [ابتدائی تعمیری اکائی] مادہ زُلالی ہے جو بہت سے جامد وسیال عناصر سے ترکیب شدہ ہے۔ اُس میں

اغتذا[Nutrition]، انقسام اور توالد[Reproduction] کی خصوصیات ہیں، جسے بروتوپلا سما[Protoplasm] کہتے ہیں۔ اِس مادہ میں ترقی اور توالد ہوتے ہوتے نبات کی نہایت سادہ شکل، پھر اُس سے دوسرے نباتات، اسی طرح حیوانات اور حیوانات سے انسانوں کا وجود وظہور عمل میں آیا ہے۔

۲-قدمِ مادہ اور مسلمان مفکرین

فلسفہ میں ''قدیم مطلق کی دو قسمیں:

۱-زمانہ کی رو سے۔

۲-ذات کی رو سے،

قرار دے کر بعض فلاسفہ قدمِ مادہ کے قائل ہو کر بھی صانعِ عالم کی ضرورت کے لیے یہ توجیہ کرتے ہیں کہ: گو مادۂ عالم قدیم ہے؛ مگر پھر بھی وہ بذاتِ خود موجود نہیں ہوا۔'' گویا مادہ'' کی ذات اُس کے وجود کی علت نہیں؛ بل کہ حق تعالیٰ کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے۔'' یہاں تک تو اُن فلسفیوں نے درست کہا؛ مگر اِس کے بعد جو کچھ کہا، وہ نا درست ہے۔ اُنہوں نے کہا:

''حق تعالیٰ سے مادہ موجود تو ہوا ہے؛ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مادہ موجود نہ ہو۔ اور نہ آئندہ ایسا ہوگا کہ موجود نہ رہے۔ اِس طرح مادہ قدیم بھی رہا اور ''واجب الوجود''[1] بھی نہ ہوا۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسے قدیم کو ''قدیم بالزمان'' کہتے ہیں۔'' اِس طرح قدیم کی دو قسمیں کر دی گئیں:

۱-قدیم بہ حساب زمانہ۔

۲-قدیم بہ حساب ذات۔

''قدیم بہ حساب زمانہ وہ ہے جس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں۔

قدیم بہ حساب ذات وہ ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں۔ ......''

مادہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ اسلام اور سائنس دونوں کے خلاف ہے

خلافِ اسلام ہونے کی وضاحت: جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سمجھنا چاہیے کہ: خدا تعالیٰ کی صفات ذاتی ہیں۔ اُن میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ اُس کی ایک مخصوص صفت ''قدیم''، یعنی ازلی Eternal ہونا ہے کہ جس کی کوئی

ابتدا نہ ہو اور نہ اُس پر کبھی عدم (Nothingness) طاری ہوا ہو۔ اِس باب میں ایک غلطی مادہ کے متعلق یہ کی جاتی ہے کہ چوں کہ کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے مادہ کا عدم سے وجود میں آنا محال ہے۔ لیکن غور کرنا چاہیے کہ اگر کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اُس کے محال ہونے کی دلیل بن سکتی ہے، تو پھر ایک موجود سے بھی اُس کے سوا کسی دوسری شے کا موجود ہونا کب سمجھ میں آ سکتا ہے؟ جس طرح ہر موجود شے پہلے معدوم تھی، اُسی طرح مادہ کی ہر تبدیلی پہلے معدوم تھی، پھر موجود ہوئی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مادہ بغیر صورتِ شخصیہ کے پایا نہیں جاتا۔ اور صورتِ شخصیہ معدوم ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے مادہ پر بھی عدم طاری ہونا ضروری ہے۔ وضاحت یہ ہے کہ: مادہ سے وابستہ پہلی صورت جو بھی رہی ہو، اُس پر جب دوسری صورت طاری ہوئی تو پہلی باقی رہی یا زائل ہوگئی؟ اگر باقی رہی، تو لازم آئے گا کہ شخص دو شخص ہو جائیں اور یہ محال ہے۔ اور اگر زائل ہوگئی، تو لازم آئے گا کہ قدیم نہ تھی، کیوں کہ قدیم کا زوال ناممکن ہے۔ پھر جب صورت معدوم ہوگی، تو مادہ بھی معدوم ہوگا؛ لہٰذا ثابت ہوا کہ مادہ بھی عدم ہی سے وجود میں آیا۔ اِس سے معلوم ہوگیا کہ مادّہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ، اسلام کے خلاف ہے۔

خلافِ سائنس ہونے کی وضاحت: لیکن معلوم ہونا چاہیے کہ یہ عقیدہ سائنس کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ موجودہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور مادّہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اِسی لیے اہلِ سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔ لہٰذا سائنس کی اتباع کرنے والے یہ مسلمان، سائنس اور اسلام دونوں کے خلاف ہوئے۔

سائنس کے اس لیے کہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور خدا تعالیٰ کا مشاہدہ ہو نہیں سکتا اور یہ مسلمان، مسلمان ہونے کی وجہ سے خدائے تعالیٰ کا انکار کر نہیں سکتے۔ اور اسلام کے اس لیے کہ اسلامی عقیدہ کی رو سے مادہ قدیم ہو نہیں سکتا، کیوں کہ خدا کے علاوہ ہر شی حادث ہے۔

---

(۱) حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: حل الانتباہات ص ۱۳۲۔

(۲) شرح الانتباہات ص ۸۹-۹۶۔

(۱) ''واجب الوجود'' اُسے کہتے ہیں کہ جس کی ذات اُس کے وجود کی خود علت ہو۔

۳-خدا کا قائل ہونا مادہ کے حادث ہونے پر موقوف

یہ فقرہ دوبارہ پڑھیے: ''غور کرنا چاہیے کہ اگر کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اُس کے محال ہونے کی دلیل بن سکتی ہے، تو پھر ایک موجود سے بھی اُس کے سوا کسی دوسری شے کا موجود ہونا کب سمجھ میں آسکتا ہے؟'' اِس پر حضرت مولانا عبد الباری ندویؒ کا تبصرہ بھی پڑھیے، فرماتے ہیں: ''یہ ذرا دقیق اور فکر طلب بات ہے؛ لیکن ہے بڑی تہہ کی بات جس کو راقم احقر بزعم خود اپنی فکر خاص کا نتیجہ سمجھا کرتا تھا اور فلسفۂ اسلام پر لکچروں کے سلسلہ میں اس سے کام لیتا تھا۔ الحمد للہ کہ حضرت نے مہر تصدیق ثبت فرمادی''۔[(۱)]

بہر حال یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ مادہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ اسلام اور سائنس دونوں کے خلاف ہے۔ اور مسلمانوں کے لیے لمحۂ فکر یہ یہ ہے کہ: اگر صحیح طریقہ سے غور کیا جائے، تو مادہ کے قدیم مانتے ہوئے، پھر خود خدا تعالیٰ'' ہی کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیوں کہ جب [مادّہ کے قدیم ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ] اُس کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے [اور یہی واجب الوجود کا مفہوم ہے]، تو وہ [مادہ ہی] واجب الوجود ہوگیا۔[(۲)] اور [یہ بھی معلوم ہے کہ] ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا، خود خلافِ عقل ہے۔ [کیوں کہ] جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اُس [مادّہ] کا اپنی صفاتِ حرکت وحرارت اور اپنے افعال، تنوعات [خاصیات وتاثیرات یعنی مظاہر وحوادث] وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔''[(۳)] پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے مادہ کے حادث ہونے پر۔[(۴)]

اِس وضاحت سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ مادہ ''قدیم بالذات'' نہیں ہوسکتا، وہیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ''قدیم بالزمان'' بھی نہیں ہوسکتا۔ لیکن اِس کے برخلاف مغربی عیسائی فلسفیوں میں تھامس اکویناس (Aquinas Thomas ۱۲۲۵-۱۲۷۴) مادہ کے ''قدیم بالزمان'' ہونے کا قائل ہے۔ اور اب میرٹھ میں اکویناس کے فلسفیانہ افکار کے اِحیاء کے لیے درس نظامی سے مستفید ایک فاضل کے ذریعہ اکیڈمی قائم کردی گئی ہے۔ اِسی طرح آریہ سماجی تحریک کے بانی پنڈت دیانند سرسوتی اور اُس کے متبعین بھی مادہ کو ''قدیم بالزمان'' کہتے ہیں۔ مفکر قاضی قیصر الاسلام اِسے ''مشروط تخلیق'' کے نظریہ [کی اِصطلاح] سے تعبیر کرتے ہیں جس کی رو سے: ''خدا نے عالم کو مقدم مادہ سے پیدا کیا ہے۔ مادہ ہیولی کی صورت میں قبل سے موجود تھا جس سے خدا نے کائنات کو تشکیل دیا۔'' پھر

اِس پر تبصرہ فرماتے ہیں کہ ''ایسے نظریہ کی رو سے خدا ایک قادرِ مطلق خدا نہیں رہ جاتا اور ہمیں ثنویت کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے''[(۵)] یہ ''ثنویت'' کیا چیز ہے؟: ''ثنویت وہ نظریہ ہے کہ: جو مبداء کائنات کی حیثیت سے کسی ایک کے بجائے دو اصلوں سے دنیا کی تخلیق کی توجیہ کرتا ہے۔''[(۶)] ملحد بارچ اسپنوزا (۱۶۳۲-۱۸۶۷ء) اِسی نظریہ کا قائل تھا۔ قاضی صاحب موصوف اس پر رد کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ: یہ نظریہ منطقی طور پر نا قابلِ قبول ہے، کیوں کہ ''جوہر'' حقیقتِ مطلقہ لامتناہیہ کا نام ہے، اس لیے: ''دو جواہر یا دو حقیقتِ مطلقہ پہلو بہ پہلو بیک وقت موجود نہیں کہے جاسکتے اور دو جوہروں کا تصور باہم متضاد اور متخالف ہے۔ گویا اِس طرح سے جوہر کی لامتناہیت کا تصور باطل قرار پاتا ہے اور یوں جوہر مطلقہ کا تصور جوہر محکوم میں بدل کر رہ جاتا ہے اور جوہر کی حقیقی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے۔''[(۷)] موصوف قاضی صاحب مزید لکھتے ہیں: ''چوں کہ نظریۂ ثنویت میں ایک قسم کا منطقی تضاد موجود ہے، اِس لیے اِس نظریہ کو ہر مکتبۂ فکر کے فلاسفہ نے مسترد کر دیا ہے۔''[(۸)]

۴- مادہ کے قدیم ہونے کے متعلق دو مغالطے

پہلا مغالطہ: اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اُس صورت کو ''بعد میں طاری ہونے والی صورتوں'' کے ساتھ بھی مجتمع مانے، اس طرح سے کہ وہ [مادہ] بہ شکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا'' جنھیں عقلی اور ذہنی طور پر تقسیم کیا جانا ممکن ہے؛ مگر خارجی تقسیم' ممکن نہیں، جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔

دیمقراطیس (Democritus ۴۶۰- ۳۷۰ ق م) کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے یہ نظریہ ''نظریۂ دیمقراطیسی'' اور یہ اجزاء ''اجزائے دیمقراطیسی'' کہلاتے ہیں۔ اِس نظریہ کی رو سے کائنات کی تعمیر ایسے ذرات سے ہوئی ہے جن کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ کائنات میں جو کچھ تغیر و تبدل نظر آتا ہے، وہ اِن ذرات کی کمی بیشی اور افتراق و اِجتماع کا نام ہے۔ بعد میں یہی رائے اِباحیت پسند یونانی فلسفی ابیقورس (Epiqure ۲۷۰ ق م) نے اختیار کی۔ اور اب جدید فلاسفہ اور اہلِ سائنس کے اِکتشافات کے مآخذ بہت کچھ اِنھی فلسفیوں کے نظریے ہیں۔ اِن اجزاء کی

---

(۱) مولانا عبدالباری ندوی: جامع المجد دین۔ (۲) واجب الوجود- کہ جس کی ذات اُس کے وجود کی خود علت ہو- کو ہی خدا کہتے ہیں۔ (۳) جیسا کہ اہلِ سائنس مادہ کو یہی حیثیت دیتے ہیں اور خدا کے منکر ہیں۔ (۴) شرح الانتباہات ص ۸۹-۹۶۔ (۵) قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل ص ۲۴۴۔ (۶) ایضاً ص ۶۵۶۴۔ (۷) ایضاً۔ (۸) ایضاً۔

حقیقت ایک تمثیل کے پیرایہ میں حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ نے اِس طرح بیان کی ہے کہ: ''فرض کرو کہ باجرہ کا ایک ڈھیر ہے۔ اُس کو کسی نے چار حصے کر کے ایک ایک حصہ کو ایک ایک رنگ سے رنگ دیا۔ ایک حصہ کو خوب گہرا زرد کر دیا اور ایک حصہ کو سیاہ کر دیا اور ایک کو سفید، ایک کو نیلا کر دیا۔ اب وہ اُن کو ملا کر مختلف ڈھیریاں بنا کر مختلف رنگ دکھا سکتا ہے۔ اگر اِن چاروں کو برابر مقدار میں ملاتا ہے اور فرض کرو کہ اِتنی دور سے دکھاتا ہے کہ باجرے کے دانے'' دکھائی'' نہ پڑیں، تو دیکھنے والوں کو ایک ایسا رنگ نظر آئے گا جو چاروں سے الگ ہے۔ اور اگر سیاہ اجزاء کو غالب رکھتا ہے، تو ایسا نظر آئے گا جو بہ نسبت پہلے کے مائل بہ سیاہی ہے۔ علیٰ ہذا جس رنگ کے اجزاء کو جس نسبت سے کم زیادہ کرے گا، مرکب میں ویسا ہی رنگ نظر آنے لگے گا۔ دیکھنے والے کی نظر چوں کہ اجزاء کو یعنی باجرہ کے دانوں کو' دوری کی وجہ سے محسوس نہیں کرتی، اِس وجہ سے ہر ڈھیری کو وہ یہی کہتا ہے کہ اِس ڈھیر کا کل کا رنگ یہی ہے۔ حالاں کہ واقع میں وہ رنگ موجود نہیں اور کسی جزو میں بھی وہ رنگ نہیں، یہ صرف نظر کی غلطی ہے۔

اِسی طرح کبھی وہ اُس باجرہ کے سو (۱۰۰) دانوں سے ایک ڈھیری بنا دیتا ہے، تو ایک مجسم چیز نظر آتی ہے۔ اور کبھی ہزار، دو ہزار، دس ہزار دانوں کی ڈھیری بنا دیتا ہے، تو حسبِ تعداد- دانوں کے اور اُن کے تلے اوپر یا برابر رکھ دینے کے- مختلف شکل کی چیزیں نظر آنے لگتی ہیں۔ اِن تغیرات کو دیکھ کر یہ کہنا صحیح نہیں کہ اصل چیز بدل گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اصل چیز نہیں بدلی، یعنی باجرہ کے دانے وہی ہیں۔ ہر دانے کی وہی شکل اور وہی رنگ ہے جو پہلے سے تھا، صرف'' تعداد کی کمی بیشی'' اور اِفتراق و اِجتماع ہو گیا ہے۔ اِسی طرح مادہ کے ذرات ایک صورتِ خاص رکھتے ہیں، اُن میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور دنیا میں جو کچھ تغیرات دیکھے جاتے ہیں، یہ اُن ذرات کے اِفتراق و اجتماع اور کمی بیشی کا نتیجہ ہے۔
...... خلاصہ یہ کہ ذراتِ مادہ میں تغیر نہیں اور جب تغیر نہیں، تو'' مادہ کے حادث ہونے کی کوئی دلیل نہ رہی۔''[۱]

دوسرا مغالطہ: کوئی شخص مادہ کو مع الصورت متصل واحد مان کر اُس میں اجزائے تحلیلیّہ کا قائل ہو۔[۲] [Initially a Unified Whole......but was Divisible] اور اِس حیثیت سے اُن اجزاء کو قدیم کہے۔ [اِن دونوں مغالطوں کا جواب آئندہ آئے گا]۔

---

(۱) حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: حل الانتباہات ص ۱۳۳، ۱۳۴۔ (۲) شرح الانتباہات ص ۹۸-۱۰۰۔

۵-دوسرے مغالطہ کا حاصل

دوسرے نظریہ [مغالطہ نمبر۲] کا حاصل یہ ہے کہ "مادہ کو مع الصورت متصل واحد مان لیا جاوے، یعنی عالم کے اجزائے اولی ایک دفعہ کل کے کل ایک صورتِ خاص پر مع صفتِ قدامت کے موجود ہو گئے۔ اُن میں ذرات اور چھوٹے چھوٹے اجزاء نہ تھے۔ پھر جو کچھ عالم میں کائنات موجود ہوتی ہیں، وہ سب اِن اجزائے اولی کے ٹکڑے ہو ہوکر متفرق ترکیبوں سے مل کر بنتے ہیں [اِن ٹکڑوں کو اجزائے تحلیلیہ کہتے ہیں]۔"

اِس نظریہ میں اور پہلے نظریہ یعنی اجزائے دیمقراطیسیہ کے نظریہ میں یہ فرق ہے کہ پہلے نظریہ" کی رو سے عالم کا مادہ مجتمع چیز نہ تھا؛ بل کہ نہایت باریک اجزاء تھے، اُن کے ملنے سے دنیا کی چیزیں بنیں۔" بنیاد دونوں نظریوں کی ایک ہی ہے، وہ یہ کہ: مادہ بہ وقتِ قدامت مع صورت کے موجود تھا۔ دیمقراطیس کے قول پر وہ صورت ذرات کے ساتھ قائم تھی۔ اور دوسرے قول پر وہ صورت اُس مجتمع چیز کے ساتھ قائم تھی جو اصل ہے عالم کی۔ اِن دونوں تقریروں سے قدامتِ مادہ کے قائل فلسفیوں کے نزدیک مادہ کو تغیر سے نجات مل گئی اور تغیر ہی پر حدوث [وفنا] کی بنیاد ہے؛ لہٰذا مادہ کے قدیم [Eternal] ہونے کی گنجائش نکل آئی۔" جواب دونوں کا ایک ہے جسے حضرت مصنف نے آگے ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو:

اِزالۂ مغالطہ: مذکورہ دونوں صورتوں میں، یعنی: عالم کے مادہ کو، پہلے نظریہ کی رو سے منتشر اجزا مانیں یا دوسرے نظریہ کے تحت صورت کے ساتھ متصل، تو:

۶-دونوں مغالطوں کا اِزالہ

[مادہ منتشر اجزا ہو یا صورت کے ساتھ متصل] "ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزا قدیم ہوں گے، تو اُس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے، تو [ماننا پڑے گا کہ] حرکت اُن کی قدیم تھی۔ اور اگر ساکن تھے، تو [ماننا پڑے گا کہ] اُن کا سکون قدیم تھا۔" [حالاں کہ:]

۱-[ساکن ماننے میں یہ خرابی ہے کہ] اِس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ [ساکن] اجزاء بھی متحرک ہیں، جس سے سکون زائل ہو گیا۔

۲-اور [اگر متحرک ماننے میں یہ خرابی ہے کہ:] بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے

وہ[متحرک]اجزاء بھی ساکن ہیں[جس سے حرکت زائل ہوگئی]۔[1]

بہر حال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کررہے ہیں۔حالاں کہ]قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔"پس اِن اجزاء کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا۔اور اجزاء اِن دو سے خالی نہیں ہوسکتے[متحرک ہوں گے یا ساکن]۔پس ثابت ہوگیا کہ خودوہ اجزاء[یا ذرات]بھی قدیم نہیں ہیں۔"

غیر موجود میں خدا تعالیٰ کا تصرف سمجھ میں نہ آنا: اور اگر مادہ کے حادث ماننے میں یہ امر رکاوٹ ہے کہ معدوم میں تصرف یعنی غیر موجود شی پر عمل در آمد سمجھ میں نہیں آتا،تو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ محض استبعاد ہے اور موجود چیز پر غائب کا قیاس کرنا ہے،جب کہ محسوسات ومشاہدات پر غائب اور غیر محسوس باتوں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔[2] اِس کے علاوہ یہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اُس کے باطل ہونے کی دلیل نہیں ہوتی۔[3] ایسی چیزیں مستبعد کہلاتی ہیں اور مستبعد چیزیں ممکن ہوا کرتی ہیں۔اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جس ممکن کی خبر مخبرِ صادق کے ذریعہ حاصل ہوتی ہو،اُس کا قائل ہونا ضروری ہے۔[4]

---

(۱)نیز ملاحظہ ہو:حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ:حل الانتباہات ص۱۳۴،۱۳۵۔(۲)شرح الانتباہات ص۱۰۰-۱۰۲۔(۳)دیکھیے اصول موضوعہ نمبر۱۔(۴)ایضاً۔

☆مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

دوسری بحث

قانونِ فطرت

[الف]

بدلتے حالات

اور اعتقادِ قانونِ فطرت

۱-خلجانات کی اساس

یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ: ''جدیدیت'' کا اصلی مطلب وحی سے بے زاری اورعقلیت پرستی کی فوقیت ہے ۔اوراس کی اہم ترین خصوصیات میں سے ''تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھنا'' ہے جس کی حقیقت و حیثیت کتاب ''الانتباہات المفیدۃ'' کے ''انتباہِ دوم'' کے تحت بیان کی گئی ہے۔سطورِ ذیل میں اُسی حقیقت کا بیان ذرا تفصیل کے ساتھ ہے۔

سائنس میں اِستقراء [Inductive Method] درحقیقت ایک ذریعہ ہے مادہ کے افعال وخواص دریافت کرنے کا۔ مادہ کے افعال وخواص کا نام ہی ''قوانین فطرت'' ہے جو اِستقرائی طریقۂ کار کا سہارا لے کر وضع کیے گئے ہیں، جن کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ اِن ''قوانین فطرت'' کے خلاف کسی امر کا واقع ہونا محال ہے؛ لیکن معلوم ہونا چاہیے کہ یہ عقیدہ اِس اسلامی عقیدہ سے- کہ خدا تعالی ہر چیز پر قادر ہے- مزاحمت کرتا ہے۔ اِس کی وضاحت یہ ہے کہ علم وارادہ کے بعد خدا کی صفات میں سب سے مقدم صفت کمالِ قدرت ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی قدرت عام ہے، فطرت کے قوانین اور مادہ کی خصوصیات کی پابندنہیں؛ لیکن اِس اسلامی عقیدہ کے برخلاف سائنس اور علوم جدیدہ کی اثر پذیری کے نتیجہ میں بہ کثرت مسلمان مفکرین بھی قوانینِ فطرت کے سحر سے مسحور ہو گئے۔ اِس کا اثر یہ ہوا کہ اُنھوں نے عقل ونقل دونوں سے مغالطہ آمیز دلائل کے ذریعہ خلافِ عادت امور کے اِنکار کی راہ ہموار کر لی، یعنی خوارق اور معجزات کا اِنکار کیا۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے کتاب ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے ''انتباہِ دوم'' میں تجدد پسندوں کے اِسی مغالطہ کو- اپنے اُسلوب اور اپنے طرزِ اِستدلال میں- دور کیا ہے اور بتایا ہے کہ خلاف فطرت اور خلافِ عادت چیزیں عقل کے خلاف نہیں ہوتیں۔ مزید برآں ''استقراء'' کی حقیقت کا تجزیہ کرتے ہوئے یہی نتیجہ بعض جدید مفکروں نے بھی ظاہر کیا ہے۔ حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ فرماتے ہیں: ''قوانین فطرت یا اسباب طبعیہ کی نسبت [حکیم الامتؒ نے جو گفتگو فرمائی ہے] یہ خلاصۃً وہی بحث ہے جو قانونِ تعلیل [علت ومعلول Causation] کے سلسلہ میں تفصیل کے ساتھ جدید فلسفہ میں ہیوم (۱۷۱۱تا۱۷۷۶) نے کی ہے۔ اور پھر اُس کے اتباع میں منطقِ استقراء [Inductive Reasoning] کے مشہور معلم جدید اسٹورٹ مل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) وغیرہ نے کی ہے۔ اور جو فلسفہ ہی میں نہیں سائنس میں بھی مسلم ہے۔'' وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ''قوانین فطرت کی اِسی استقرائی حقیقت کی بنا پر خود ہیوم ہی کو اقرار کرنا پڑا ہے کہ کسی معجزہ کا انکار محض اُس کے خلاف

فطرت ہونے کی بنا پر نہیں کیا جا سکتا۔ یہی نہیں بل کہ اگر...... معجزہ کی نفس شہادت قابل اطمینان اور قوی تر موجود ہو تو اُس خرقِ عادت [خلافِ فطرت واقعہ] کو قبول ہی کرنا پڑے گا۔''[۱] اگر شہادت قابل اطمینان موجود نہ ہو، تو جو کچھ گمان، شک یا اِنکار پیدا ہوگا، وہ سند کے خدشہ اور اُس کی کمزوری و بے اِطمینانی کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ خرق عادت ہونے کی وجہ سے۔ یہ بات معلوم ہے کہ قوانینِ فطرت کے اعتقاد کے نتیجہ میں اِنکارِ خوارق و معجزات کی راہ ہموار کی گئی، ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اِس اِنکار پر فراہم کردہ دلائل مغالطہ آمیز تھے۔ آگے اُن دلائل کا ذکر کر کے اُن کا مغالطہ ہونا ظاہر کیا جائے گا۔

۲- قانونِ فطرت اور خوارقِ عادت

ا: عقلی دلیل: ''عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ پس [فطرت کے] اِس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا، وہ محال ہے۔'' پھر معجزہ چوں کہ خلافِ فطرت ہوتا ہے، اس لیے معجزات کو محال قرار دے کر اس کا انکار کر دیا گیا۔

اِنکارِ معجزات کی نوعیت: ''بعض [معجزوں] سے تو'' صاف طور پر اِنکار کیا'' کہ اُس حکایت ہی کی تکذیب [و تردید] کر دی۔ البتہ ایسے معجزاتی واقعات جو قرآن و حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور تھے اور انکار ممکن نہ تھا،'' وہاں در پردہ انکار کیا کہ تاویل باطل سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا، تو کراماتِ اولیاء تو کسی شمار میں نہیں۔''

دلیل یا مغالطہ: یہ دلیل نہیں؛ بل کہ مغالطہ ہے؛ کیوں کہ کسی چیز کو محال کہنا'' ایک دعویٰ ہے، دعوی کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔'' اور عادت کے خلاف ہونا، یہ بات محال ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی؛ ''اس لیے کہ اِس کا حاصل استقرا [Inductive Reasoning] ہے۔''[۲] اور استقراء میں چند جزئیات [Propositions] کا مشاہدہ ہوتا ہے، اُن سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہو سکتا''؛ البتہ ظنی دلیل [Probability] کے درجہ'' میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اُس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں؛ لیکن یہ ظن [Probability] وہاں حجت ہوگا جہاں اُس

---

(۱) مولانا عبدالباری ندویؒ: جامع المجد دین۔ نیز ''تقریر دل پذیر'' میں مذکور کلام نانوتوی کا مطالعہ بھی از بس ضروری ہے۔

(۲) استقراء کے معنی ہیں جائزہ لینا، تلاش و جستجو کرنا۔ اکثر جزئیات کا جائزہ لے کر کوئی نتیجہ نکالنا، کوئی نظریہ وضع کرنا۔

سے" زیادہ قوی دلیل اُس کی مخالف نہ ہو۔ اور وہاں بھی ظنی دلیل کا حجت ہونا ایسا ضروری و لازم نہ ہوگا کہ اُس کے خلاف ممکن ہی نہ ہو۔ ضروری و لازم ہونا ثابت کرنے کے لیے مستقل دلیل کی حاجت ہے۔ اِسی لیے جس جگہ مقابلہ میں زیادہ قوی دلیل موجود ہو، وہاں اِستقراء سے ثابت ہونے والی ظنی دلیل موثر نہ ہو سکے گی اور قوی تر دلیل پر عمل ہوگا۔

"پس جب خلافِ فطرت ممکن ہونے کی تردید کے لیے کوئی دلیل نہیں اور استقرا سے موافقتِ فطرت کا "ضروری" ہونا ثابت نہیں"، تو لازم ہے کہ زیادہ قوی دلیل - مثلاً مخبر صادق کی خبر سے بعض واقعات کے خلافِ فطرت ہونے کی اطلاع ملنے پر اس قوی تر دلیل - کو حجت مانا جائے۔ اور اُس میں بعید سے بعید تاویلات کو راہ نہ دی جائے۔

تاویل کی خرابی: چوں کہ تاویل میں الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف مراد لیا جاتا ہے، اس لیے بلا ضرورت اِس کا اِرتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور گذشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہے کہ معجزہ میں تاویل کی کوئی ضرورت نہیں، پھر کیوں تاویل کی جاوے؟ ورنہ یوں، بلا ضرورت الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف [تاویل] کرنے کا دروازہ کھولا جائے، تو ہر چیز میں تاویلات پیدا کی جاسکتی ہیں اور کسی عبارت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا۔

۲: نقلی دلیل: مسلمان مفکرین جنھوں نے خوارق اور معجزات کے اِنکار کی راہ نکالی، اُن کی طرف سے قرآن کے ذریعہ اِستدلال یہ ہے کہ: حق تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبدِيلًا﴾ (اور تم اللہ کی سنت میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔)[1] یہ اور دیگر متعدد آیتیں پیش کر کے سرسید، حالی وغیرہ نے لکھا ہے کہ: "قرآن ہم کو صاف صاف ہدایت کرتا ہے کہ قوانین قدرت کبھی نہیں بدلتے۔"[2]

۳- "سنت" اور "فاعلِ سنت" کی تحقیق

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: یہ دلیل تو صحیح ہے؛ لیکن اِس صحیح دلیل" سے [خلافِ فطرت کے محال ہونے پر] استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ ایک یہ کہ [یہ تسلیم کر لیا جائے کہ] "سنت" سے مراد ہر سنت ہے۔ دوسرے یہ کہ [تبدیلی کرنے والے یعنی] "تبدیل" کے فاعل میں عموم ہے، خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے۔ حالاں کہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں۔

(-) شرح الانتباہات: ص ۱۰۵-۱۰۷۔

(۱) تفہیم القرآن جلد ۵ ص ۵۸۔ اِس کی تفسیر میں علامہ مودودی نے کچھ نہیں لکھا۔

(۲) اِسی کو سرسید قوانینِ فطرت کہتے ہیں۔ دیکھیے: حالی: "حیاتِ جاوید" ۶۳۳ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان پانچواں ایڈیشن ۲۰۰۴ء۔

''سنت'' سے مراد حق کا غلبہ ہے: [کیوں کہ نہ صرف] ممکن؛ بل کہ واقع بھی ہے کہ [قرآن کریم میں اس مضمون کے لیے جہاں ''سنت'' کا لفظ آیا ہے، وہاں] ''سنت'' سے مراد' سیاق وسباق کے لحاظ سے ''خاص خاص امور ہیں جو اُن آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر،'' عام اِس سے کہ یہ غلبہ دلائل و براہین کے ذریعہ ہو یا قتال ومقابلہ کے ذریعہ۔

'' تبدیل'' کا فاعل غیر اللہ ہے: ''اور اگر اِس [''سنت''] میں عموم لیا جاوے [اور معنی کو عام رکھا جائے]، تو: ''تبدیل'' کا فاعل غیر اللہ ہے۔ یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول [عام عادت] کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔ جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگِ راہ ہوجاتی ہے۔[1] [اِسی طرح کوئی خدا کے حکم یا فیصلہ میں رکاوٹ یا تبدیلی نہیں کرسکتا۔ اس کے لیے جو لفظ ''سنت'' اختیار کیا گیا ہے، تو اُس سے مقصود] توثیق ہوگی وعدہ ووعید کی۔'' جیسا کہ ''حق کے غلبہ کا وعدہ اور باطل کے لیے خسران وناکامی کی وعید کے متعلق ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ میں توثیق وتاکید کردی گئی ہے: کہ خدائے تعالیٰ کے اِس وعدہ اور وعید کو کوئی تبدیل نہیں کرسکتا۔''

''اگر تبدیل کا فاعل اللہ ہو:

لیکن اگر ''تبدیل'' کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی کو مان لیا جاوے، تو عادت اور وعدہ کا حاصل وہ ہوگا جو اِس آیت میں مذکور ہے: ''- اِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ - [یعنی جن خصوصی واقعات کا اللہ تعالی نے وعدہ فرمایا ہے، اُن کے خلاف نہیں ہوگا] جیسے قیامت کے آنے کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے [چناں چہ ارشاد ہے] اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدہ کو'' اس لیے قیامت کا آنا ضروری ہے۔ اور اِس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ اِس طرح اب مذکورہ آیت: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ کا مطلب یہ ہوا:

''اور آپ خدا کے دستور میں (کسی شخص کی طرف سے) ردوبدل نہ پاویں گے (کہ خدا تو کوئی بات جاری کرنا چاہے اور کوئی اُس کو روک سکے۔ پس سنة الله الخ میں احتمال قبل الوقوع کا دفعیہ فرمادیا [کہ طریقہ کا اِجرا ہونے سے پہلے کوئی سدِّ راہ ہونا چاہے، تو نہیں ہوسکتا] اور لن تجِدَ میں احتمال بعد الوقوع کا دفعیہ فرمادیا کہ جب وہ واقع کرنے لگے، تو کوئی ہٹا نہیں سکتا۔)''[2]

(۱) الفتح: ۲۳۔ بیان القرآن: جلد۹ ص ۶۶، احزاب، آیت: ۶۲، جلد۱۱ ص ۳۵

(۲) پ: ۳، ال عمران: بیان القرآن جلد۲۔ ص ۳۔ شرح الانتباہات ص ۱۰۷، ۱۰۸۔

۴-دلائل نہیں، مغالطے

تجدد پسندوں نے عادۃ اللہ کا وعدۂ فعلی ''ورک آف گاڈ'' [Work of God] نام رکھا ہے۔ اور قرآنی اقوال کو وعدہ قولی ''ورڈ آف گاڈ'' [Word of God] قرار دیا۔ سرسید احمد خاں لکھتے ہیں: ''ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقتِ امور کے مطابق ہے، کیوں کہ وہ ''ورڈ آف گاڈ'' ہے اور بالکل ''ورک آف گاڈ'' اُس کے مطابق ہے......'' بہ الفاظِ دیگر ''ہمارا یقین کامل ہے کہ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے، گو ہم نے اپنے نفس علم سے کبھی ورڈ کے معنی غلط سمجھے ہوں'' اگر مختلف ہوسکتا ہے، [یعنی دونوں میں اگر تعارض ہو] تو ''ورک آف گاڈ [سائنسی تفتیشات کے ذریعہ دریافت ہونے والا قانونِ فطرت] تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا، اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے اُس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔''[۱] اور یہ محال ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں ہم آہنگی لازم ہے۔ پھر اِس دعوی پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اُس کا تجزیہ کرتے ہوئے حکیم الامت فرماتے ہیں: ''ایک تیسری تقریر اِس مدعا کی [کہ قوانینِ فطرت کے خلاف ہونا محال ہے] اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی [دونوں طرح کے اِستدلال] سے۔

دلیل، عقلی اور نقلی سے مرکب: وہ یہ کہ: ''عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے [یہ عقلی اِستدلال ہے] اور [قرآنی صراحت کی رو سے] وعدہ میں تبدیل'' محال ہے۔

دلیل کا تجزیہ: اِس میں یہ جو بات کہی گئی ہے کہ خدا تعالی کے وعدہ میں تبدیلی محال ہے، یہ تو بے شک وشبہہ مطلقاً صحیح ہے؛ لیکن عادت اللہ کا وعدۂ فعلی ہونا] تسلیم نہیں۔[۲] [یہاں دو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ عادت کو وعدہ کہنا درست نہیں:

مثال ۱: ''بارش کے موسم میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار'' بارش رُکی ہوگی جب تک کہ بارش کے رُکنے کی عادت بھی نہ تھی؛ کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ شی عدم سے وجود میں آیا کرتی ہے۔ اس لیے اگر بارش کے ہوتے رہنے کی وہ عادت وعدہ تھا، تو اُس وعدہ میں خلاف کیسے ہوگیا؟[۳]

---

(۱) ''ورڈ آف گاڈ میں تو خدا اپنے آپ چند اصول انسان کی ہدایت کے لیے بتاتا ہے۔ لیکن ورک آف گاڈ، یعنی طبعی کائنات خود نہیں بولتی؛ بل کہ انسان اپنی بساط کے مطابق اس کے عوامل دریافت کرتا ہے۔ پھر انسان کے دریافت کیے ہوئے اصول نہ تو کائنات کے تمام عوامل کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ قطعی ہوتے ہیں جیسے کہ سائنس کے اصول روز بدلتے ہیں۔'' ایسی صورت میں ''مطابقت ڈھونڈنے کے معنی تو یہ ہوئے کہ کلام الٰہی کو عقل انسانی کا تابع کر دیا جائے۔'' (ڈاکٹر ظفر حسن: سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت ص ۲۶۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ص ۲۸۴، ۲۸۵)۔ (۲) شرح الانتباہات ص ۱۰۹-۱۱۱۔

مثال ۲: ''[مخلوقات کی انواع-Species] سب حادث ہیں۔ جب مادہ میں اول نوع[Species] پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اُسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے، تو یہی عادت ہوگئی تھی۔ پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے؟

شبہہ: اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبیعہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب اِس عادت میں داخل ہے۔

عادت اور فطرت کی اصل حقیقت: تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبیعہ خود''قدرت وارادہ میں خدا تعالی کے تصرف اور خدا تعالی کے تعلق'' کے محتاج ہیں، اِس لیے اِس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی۔ یعنی[خدائے تعالیٰ کا اپنی] قدرت وارادہ سے تصرف[وتبدیلی] کرنا۔ پس اصل عادت اِس کو کہیں گے [کہ خدائے تعالیٰ نے اپنی قدرت اور ارادہ سے اسبابِ طبیعہ میں تصرف وتبدیلی فرمائی یا اُنہیں معطل کردیا]۔ سو یہ خلافِ سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اِس اعتبار سے خلافِ عادت بھی موافق عادت کے ہوگیا۔ بہ اعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور بہ اعتبار حقیقت کے [یعنی خدا تعالیٰ کے اپنی قدرت وارادہ سے تصرف کے اعتبار سے] موافقِ عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟ ''

۵- خیالات کا رُخ موڑنے والے اِکتشافات

مغرب میں اصلاح مذہب کی تحریک شروع ہونے کے بعد گلیلیو[۱۵۶۴-۱۶۴۲] پہلا سائنس داں ہے، جس نے آسمانی کتاب کے ساتھ سائنسی تضاد کے موقع پر سائنس کی ترجیح پر اِصرار کیا، اُس کا کہنا تھا کہ:

''مقدس کتابوں اور''فطرت''[سائنسی حقائق] دونوں کا سرچشمہ کلمۂ ربانی ہے۔ فطرت غیر متغیر اور اٹل ہے، اور اپنے قوانین سے تجاوز نہیں کرتی۔ میرا خیال ہے کہ فطری نتائج کے بارے میں جنہیں ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں یا جنہیں تجربے ثابت کرتے ہیں، کبھی بھی کوئی شک یا شبہہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری نتائج کو کبھی بھی الہامی کتابوں کی سند سے رد نہیں کرنا چاہیے۔''(۱)

گلیلیو عیسائی مذہب کا پیرو کار تھا؛ لیکن اُس کا سائنس کی ترجیح پر اِصرار''قوانینِ فطرت'' کے عقیدہ کے اثر سے تھا۔ اس لیے اب ضروری ہے کہ مغرب کے قوانینِ فطرت کے عقیدہ پر ایک ہلکی سی روشنی ڈالی جائے۔

اِنسانی خیالات میں اِنقلاب: کائنات، فطرت اور انسان کی حقیقت وحیثیت کے متعلق سوالات تو ابتدا ہی سے چلے

---

(۱) سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت ص ۱۵۹ The western Intellectual Tradition by J. Bronowski and Bruce

آرہے تھے؛لیکن نشاۃ ثانیہ کے بعدعہدِ روشن خیالی کا ظہور ہوتے ہی ایک طرف سائنس نے اپنی دریافتوں اور اصولوں کے متعلق ایک حتمی رائے قائم کرلی اورقدیم سے چلے آرہے اصول وحقائق پر، جواُس کے دائرۂ تحقیق میں آتے تھے اور جونہیں آتے تھے،سب پرسوالیہ نشان لگادیے۔دوسری طرف کچھ تومحیرالعقول دریافتوں نے اور کچھ اہلِ سائنس کے شان دارناموں کی مرعوبیت نے لوگوں کی سوچ میں تبدیلی پیدا کردی۔زندگی کے حالات وخیالات کارُخ موڑنے والی دریافتوں میں سرِفہرست یہ ہیں:

اِنقلاب لانے والے سائنسی اِکتشافات

۱-کاپرنیکی نظریۂ کائنات Copernicum System-۱۵۴۳ء-موجد:کاپرنیکس

۲-قانون ثقل-Gravity-۱۶۶۴ء-موجد:اسحاق نیوٹن۔

۳-برق-Electricity-۱۸۲۱ء-موجد:مائیکل فائریڈی۔

۴-اِرتقا-Evolution-۱۸۵۹ء-موجد:چارلس ڈارون۔

۵-مشاہدۂ جراثیم Experiment with Bacteria-۱۸۶۰ء-موجد:لوئس پاسچر۔

۶-پینسلین-Penicillin-۱۹۲۸ء-موجد:الیگزینڈر فلیمنگ۔نیز جراثیم کش ادویہ-Antibiotics-۱۹۲۱ء-کا موجدبھی یہی ہے۔

۷-نظریۂ اضافیت-Theory of Relativity-۱۹۰۵ء-موجد:البرٹ آئنسٹائن۔

۸-نظریۂ اِنفجارِعظیم Big Bang Theory-۱۹۲۷ء-موجد:جارج لیمینٹر۔

۹-ڈی.این.اے.D.N.A-Deoxyribonucleic-acid(۲)۱۹۵۳ء:موجد:جیمس واٹسن اور فرانسیس کرِک۔

۱۰-مینڈلیف جدول Dmitry Mendelev'Table-۱۸۶۹ء موجد:دیمتری مینڈلیف۔توثیق:ہینری موسلی-۱۹۱۳ء۔

اِس میں شک نہیں کہ یہ دریافتیں حیرت انگیزتھیں،جن سے تمدن کو بے حدترقی ہوئی۔انسان کوسہولتیں اور آسائشیں فراہم ہوئیں۔صحت کی حفاظت،امراض کے اِزالے اور ہلاکت خیزصورتوں سے نبردآزماہونے کی موثر

---

(۲)Mazlish Penguin Books 1963 Great Britain. D.N.A.-(Deoxyribonucleic acid)۱۹۵۳:انسان اورتمام ذی حیات میں پایاجانے والا موروثی مادہ ہے۔ذی حیات کے ہرخلیہ-Cell-میں یکساں ڈی.این.اے.ہوا کرتا ہے۔ڈی.این.اے.میں جسم کی خصوصیات کی اِطلاعات اُس کوڈ کی شکل میں محفوظ رہتی ہیں جوچار کیمیائی اساس پر مشتمل ہوتا ہے adenine(A),cytosine(C),guanine(G),and thymine(T)۔اِن چاراساس کی ترتیب DNA سلسلہ کہلاتی ہے۔

تدبیریں دریافت ہوئیں، معاشرت اور معاش کا معیار بلند ہوا اور اِستحصال کی روش پر قدغن لگے۔ اگر یہ سب چیزیں خداتعالی کی شکرگزاری میں اِضافے کا باعث بنتیں، تو یہ انسانیت کی بہترین خدمت ہوتی۔

٦-دریافتوں کے اصولوں کی سوغات: اِلحاد

بے احتیاطی یہ ہوئی کہ اِن دریافتوں کی وجہ سے اہلِ سائنس کو خود بھی غلو پیدا ہوگیا۔ اُنہوں نے ''قانونِ فطرت'' کے نام سے ایک اساس مقرر کر لی اور اُنہیں اُس اساس پر ایسا ناز ہوا کہ بعض مشہو سائنس دانوں نے یہ اعلان کردیا کہ سائنس اور مذہب کا جب بھی تعارض ہوگا، تو سائنس حق پر اور مذہب باطل پر ہوگا''۔ اِس طرح اُنہوں نے ایک طرف تو تمام علمی چیزوں میں سائنسی اصلاح ضروری خیال کی، دوسری طرف مذہبی عقائد اور مذہبی اصول وہدایات کے لیے بھی سائنس ہی کو معیار قرار دے لیا۔

انحراف کی بنیاد: اِس اِنکار وانحراف کی بنیاد درحقیقت یہ سائنسی عقیدہ ہے کہ: ''مادہ کی حرکت وحرارت سے نظام عالم قائم ہے۔ نیچرل یا طبعی قوانین [Natural or Scientific laws] اِس کے نظم کو بحال رکھتے ہیں''۔ نیچر یا فطرت کے اِن قوانین میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ سائنس نے چوں کہ فطرت کے رازہائے سربستہ کو کھولا ہے؛ اس لیے سائنس ہی معیار ہے۔ اور وہی علم، حقیقت اور صداقت کا مصداق بن سکتا ہے جو سائنس سے حاصل کیا جائے۔ اِس کا نام ''نیچر'' یا ''فطرت'' رکھا گیا۔ یعنی نیچر اور فطرت' جس اعتقاد اور یقین کا نام ہے، اُس کی رو سے ہر شئ اپنی طبعی خصوصیات اور اَسباب کے تحت ہی ظاہر ہوتی ہے اور اُس کے علاوہ ما ورائے طبعیات اور روحانی توجیہات سرے سے قابلِ التفات ہی نہیں۔ یہ نیچر، عالم کی ہر شے میں پایا جاتا ہے، خود انسان کے اندرون میں یہی نیچر ہوتا ہے جو خیر وشر کا فیصلہ کرتا ہے۔ ظواہر اشیاء اور مظاہرِ فطرت [External World] کے علاوہ کوئی شے حقیقی اور واقعی درجہ نہیں اختیار کرسکتی۔ فطرت کے اصولوں کے ماسوا کسی حقیقت کی قطعیت اور سچائی کا اعتقاد نہیں کیا جاسکتا۔ تمام قدریں اضافی ہیں جو انسان کے معاشرتی ارتقا کے نتیجہ میں عمرانی عوامل کے تحت پیدا ہوتی ہیں۔''[1]

یہ سائنسی رجحان تھا جس کی رو سے کائنات کے تصور میں تبدیلی آچکی تھی۔ صحیفۂ فطرت کے مقاصد- جو فلسفے اور طبعیات کی ابتدا سے اب تک متعین چلے آرہے تھے کہ مصنوعات کی معرفت سے خالق کی معرفت تک رسائی حاصل کی جائے۔ موجودات ومخلوقات کے حادث ہونے کے مشاہدے سے موجود اصلی اور خالق عالم کی

---

(١) اسلام کی اخلاقی صورت حال از اسرار عالم، نیز انٹرنیٹ: نیچرلزم۔

ذات، صفات اور قدرت کا اِقرار کیا جائے اور اُس کے حقوق ادا کرنے کی ایک دھن سوار رہے۔ دنیا و آخرت میں تفکر کر کے موازنہ کیا جائے کہ کون قابلِ ترجیح ہے؟ کس کا نفع حادث وفانی ہے اور کس کا نفع باقی و دائم ہے؟ - اِن مقاصد کے بدل جانے کے بعد الحاد کو پنپنے کا ایسا موقع ملا کہ اُس پر لگام کسنا مشکل ہوگیا۔ الحاد کے اِس سیلِ رواں کے ذمے دار بالخصوص دو اِنکشافات تھے: Copernican model of universe،۲: Newtonian physics، یعنی نئی طبیعیات، نئی فطرت پرستی، جن کی کوکھ سے تیسرا اِنکشاف Religious deism۔ نئی خدا پرستی ظاہر ہوا۔

۷- ’’خدا پرستی‘‘ کا مغربی نظریہ [Deism]

یہ اعتقاد کہ خدا نے کائنات بنا کر اُس میں چند قوانین رکھ دیے اور کائنات کو اُن قوانین کے حوالے کر کے خود بے دخل ہوگیا۔ اب اِس کائنات کا نظم و اِنصرام قوانینِ فطرت کے سہارے خود بخود رواں دواں ہے۔ یہ اعتقاد و تصور ’’نئی خدا پرستی‘‘ یا ’’Deism‘‘ کہلاتا ہے۔ اِس عقیدہ کا حامل ایسے خدا کے موجود ہونے کا قائل ہے جو کائنات کے نظام میں کسی قسم کی مداخلت، فطرت کے قوانین میں چھیڑ چھاڑ اور انسانی زندگی میں دخل اندازی سے مکمل گریز کرتا ہے۔

نظریۂ نئی خدا پرستی کی ابتدا اور اس کا محرک: ’’نئی خدا پرستی‘‘ کا یہ رنگ ۱۶۹۰ء سے ۱۷۴۰ء کے درمیان انگلینڈ میں پروان چڑھا۔ والٹیئر (۱۶۹۴ء-۱۷۷۸ء) کی فکر کے نتیجہ میں فرانس پہنچا، پھر وہاں سے جرمن اور امریکا۔ اُن مفکرین کی اکثریت اِسی عقیدہ کی حامل تھی جو فرانس اور امریکی انقلاب کے بانی تھے۔ اِس تصورِ ’’نئی خدا پرستی‘‘ کے اُبھرنے کی وجہ یہ تھی کہ انسان کو یہ اطمینان حاصل تھا کہ وہ اپنی دلچسپیوں کے حوالے سے خدائی مداخلت اور اُس کے احکام کی پابندی سے یکسو اور بے فکر ہے۔

مثال: نظریۂ ’’نئی خدا پرستی‘‘ کا سہارا اِس تمثیل پر ہے کہ کائنات ایک عظیم مشین ہے۔ اور کوئی بھی مشین جو اِس خوبی سے چلتی ہو وہ بغیر ایک منصوبے کے نہیں چل سکتی۔ جہاں کوئی کائنات کا نقشہ یا منصوبہ ہو، وہاں نقشہ بنانے والا بھی ہوگا۔ اور ’’فطری دینیات‘‘ کے موضوع پر لکھنے والے پے لی [William Paley، ۱۷۴۳-۱۸۰۵] جیسے مصنفوں نے گھڑی کی مثال دے کر سمجھایا کہ: اگر آپ کو ایک گھڑی زمین پر پڑی ہوئی مِل جائے، تو شاید آپ کو اُس کے فوائد یا مقاصد سمجھ میں نہ بھی آئیں؛ لیکن جیسے جیسے آپ اُس پر غور کریں گے، ایک دانستہ تخلیق کی علامتیں پائیں

گے۔ اِسی طرح طبیعی دنیا کی حالت ہے، کہ جس پر غور کرتے اور سوچتے سوچتے اُس کے خالق پر دھیان جاتا ہے اور اُس کے لیے انسان میں ایک عزت اور احترام پیدا ہوتا ہے۔

نظریۂ نئی خداپرستی میں دم خم نہیں: لیکن اِس تصور میں کوئی ایسا وزن نہیں تھا کہ اپنے دم خم پر باقی رہتا۔ اِسی بات کا اِظہار ابھی ۲۱ ویں صدی کا ایک تازہ مضمون ''مغربی خداپرستی کائنات کے فلسفی طریقۂ استدلال کے سامنے فیل کیوں کر ہو جاتی ہے؟'' نظر سے گزرا۔ مضمون نگار رِچ ڈیم لکھتا ہے کہ: کائنات میں خدا کی عدم مداخلت کا عقیدہ فلسفہ کی نظر میں کسی حقیقت اور سچائی پر مبنی نہیں تھا؛ کیوں کہ خدا قادرِ مطلق [Omnipotent] ہے، قادرِ مطلق ہونے کا یہ مطلب تو نہیں کہ خدا یہ کر سکے گا اور یہ نہ کر سکے گا۔ منطقی طور پر قادرِ مطلق سے یہ تصور ہی محال ہے کہ وہ بعض امور کی انجام دہی میں بے بس ہو۔ ورنہ منطق ہی غیر منطق کہلائے گی۔ اور خدا، خدا ہی نہ رہ جائے گا۔ خدا کو تو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ طبعی قوانین کو کسی بھی وقت توڑ سکے۔ چناں چہ اپنی قدرت اور اپنے محبوب بندوں سے تعلق کے اِظہار کے لیے اِن طبعی قوانین کو توڑتا اور خوارق و معجزات رونما کرتا رہتا ہے۔

مغربی نئی خداپرستی کی خرابیاں: ''نئی خداپرستی'' کے عقیدہ کے حاملین جب یہ کہتے ہیں کہ خدا کائنات میں موجود قوانین کا پابند ہے، تو کوئی شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ کائنات کے یہ قوانین آئے کہاں سے؟ اگر خدا یہ قوانین پیدا کر سکتا ہے، تو اُنہیں معطل کیوں نہیں کر سکتا؟ اور خدا نے ایسی کائنات پیدا کیوں کی جس میں وہ خود دخل اندازی سے معذور ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ ''خداپرستوں'' کا خدا کوئی پاگل اور بے وقوف قسم کا ہے کہ ایسی کائنات پیدا کر دی جس میں خود اُس کا اپنا کوئی اختیار نہیں رہا۔'' اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''خدا کو یا تو کائنات کی تخلیق کا سلیقہ نہ آیا، یا وہ نہایت بے ڈھنگا، مکروہ قسم کا مکینک ہے۔[1]

۸- نیم اِلحادی رنگ

گزشتہ صفحات میں نئی طبیعیات، نئی فطرت پرستی اور، نئی خداپرستی کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ اِن تصورات کے علی الرغم، جب ۱۹/ویں صدی عیسوی کی ابتدا میں ماڈرن سائنس مسلم دنیا میں داخل ہوئی، تو سائنس کے ساتھ متعدد مغرب زدہ فلسفیانہ افکار و خیالات نے مسلمان مفکروں کے ذہنوں کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ مارچ ۲۰۰۸ء میں ویکی پیڈیا میں شائع ہونے والے ایک مضمون "Arival of modern science in the Muslim world" میں، مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ: یہ بات بڑی اہم ہے کہ اِس موقع پر سائنس و مغربی افکار کے ساتھ اسلامی

(۱) مقالہ نگار کا اصل مضمون انگریزی میں ہے۔ ملاحظہ ہو: Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe:by Rich Deem، contact evidence for God from science، Deism/by branch.doctrine، wwwdistancy.com/browse/deism۔

دینی اصولوں کا سمجھوتہ عمل میں آیا جس کے تناظر میں مسلمان محققین و مفکرین درج ذیل طبقات میں منقسم ہوگئے:[1]

۱-ایک طبقے نے خود کو اسلامی عقائد و احکام پر مضبوطی سے قدم جمائے رکھنے کے ساتھ نئے خیالات سے خود کو محفوظ رکھنے پر اِصرار کیا۔

۲-دوسرے طبقہ نے یہ رائے قائم کی کہ چوں کہ روشن خیال معاشرے میں جینے اور ترقی کرنے کا اہم اور حقیقی ذریعہ سائنس کے ساتھ وابستگی ہے اور اِس باب میں مسلمانوں کے جمود کا واحد علاج یہی ہے کہ اُن میں سائنسی بیداری لائی جائے، اُنہیں جدید سائنسی تہذیب کو قبول کرنے پر آمادہ کیا جائے۔اور یہ امر عبارت ہے مسلمانوں کے مذہب کی اصلاح سے۔

۳-تیسرے طبقہ نے اسلام کی بڑی خدمت یہ سمجھی کہ اُسے ماڈرن سائنسی تحقیقات کے مطابق کر کے پیش کیا جائے۔اِس میں تین گروپ شامل ہیں:

[الف] ایک تو وہ کہ مسلم سوسائٹی میں جدید علوم حاصل کرنے کے لیے تحریض پیدا کرنا اور ملحدوں مستشرقوں کے اعتراضات سے تحفظ فراہم کرنے کے علاوہ سائنس کو مذہب کے ساتھ ہم آہنگ دکھلا کر یہ باور کرانا تھا کہ ’’اسلام وہی کہتا ہے جو سائنس کہتی ہے۔‘‘

[ب] بعضوں کی فکر اِس بات پر مرتکز رہی کہ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں کہ تمام اہم سائنسی حقائق و انکشافات کی قرآن اور اسلامی روایات میں پیش گوئی کی جا چکی ہے۔اُن کے خیال میں قرآن کے اِس وصف نے سائنس دانوں کو اپیل کیا ہے اور اِسی چیز نے ماڈرن سائنس کو صداقت اور حقیقت کے مختلف پہلوؤں کی توضیح پر آمادہ کیا ہے۔گویا اُن کی کاوش کا محور یہ تھا کہ ’’قرآن سائنس کی بنیاد اور نہاد ہے۔‘‘

[ج] بعض مفکرین اسلام کی ’’تشکیلِ جدید‘‘ [Reinterpretation] کے حامی تھے۔اور اِس حوالے سے وہ ایک نئی دینیات اور نئے اسلام کی تشکیل کے خواہاں تھے جس میں اسلام اور ماڈرن سائنس میں کلی مطابقت پائی جائے۔چناں چہ ہندوستانی میں اِس کام کو انجام دینے کا بیڑا سر سید احمد خاں نے اُٹھایا۔

اُنہوں نے اسلامی عقائد و احکام کو ’’فطری دینیات‘‘ کی صورت میں [جس کا ایک نمونہ پے لی، William Paley ۱۷۴۳-۱۸۰۵ کی ’’فطری دینیات‘‘ کے حوالہ سے اوپر آچکا ہے] ڈھالنے کی کوشش کی اور اپنی دانست میں دین کے اصول و مسائل کی تشکیلِ جدید کا کارنامہ انجام دے ڈالا۔

---

(۱) آگے جو کچھ ذکر کیا گیا ہے، وہ راقم الحروف کا تجزیہ ہے، جس میں مضمون نگار کے پیش کردہ بعض نتائج اور مفہوم اخذ کیے گئے ہیں۔

۹-قرآنی حقائق اور اِستقرائی توجیہات

عرض کیا جاچکا ہے کہ ''نئی طبیعیات''، ''نئی فطرت پرستی''، ''نئی خداپرستی'' کے تحت یہ اصول مقرر کیا گیا تھا کہ سائنسی تحقیقات جن سے قوانین فطرت دریافت کیے جاتے ہیں اِنہیں تو حقیقت تسلیم کیا جائے گا۔اور اُنہی پر ہر حقیقت کو پرکھا جائے گا۔اِس تناظر میں مسلمانوں کے ایک طبقہ نے اسلام کی بڑی خدمت یہ سمجھی کہ فطرت کے قوانین کے ساتھ اسلام کو مطابق کر کے پیش کیا جائے۔اِس کے لیے قوانینِ فطرت کو''ورک آف گاڈ'' اور اسلامی ہدایت نامہ-قرآن- کو''ورڈ آف گاڈ'' کہا۔ چناں چہ رسالہ''تحریر فی اصول التفسیر'' میں ایک اصول کی وضاحت کرتے ہوئے سرسید احمد خاں نے لکھا:

''......اب ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں۔ا:ورک آف گاڈ یعنی خدا کا کام۔۲:ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا کلام۔اور ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہوسکتا،اگر مختلف ہو تو ورک آف گاڈ [یعنی قانونِ فطرت] تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا،اور اس لیے ورڈ آف گاڈ جسے کہا جاتا ہے [یعنی قرآن،] اُس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔نعوذ باللہ،اس لیے ضرور [ی] ہے کہ دونوں متحد ہوں۔''

''عملی عہد'' اور ''قولی عہد'' کی اختراعی اصطلاحات اور مابینی مطابقت

پھر''ورک آف گاڈ'' اور''ورڈ آف گاڈ'' کے لیے عملی عہد اور قولی عہد کی اصطلاحات وضع کر کے دونوں میں مطابقت اِس طرح بتائی:

''ورک آف گاڈ [قانون فطرت] ایک عملی عہد خدا کا ہے،اور وعدہ اور وعید، یہ قولی معاہدہ ہے۔اور اِن دونوں میں سے کوئی بھی خلاف نہیں ہوسکتا۔'' چناں چہ:''اللہ تعالی نے قرآن میں کچھ وعدے کیے ہیں،اُن میں،اور''قانونِ فطرت''،جس پر اُس نے کائنات کو بنایا ہے اُس میں، جب تک کہ وہ قانونِ فطرت قائم ہے [یعنی قیامت تک] تخلف محال ہے۔اور اگر ہو تو ذات باری تعالی کی صفاتِ کاملہ میں نقصان لازم آتا ہے۔'' تائید کے لیے سرسید احمد خاں نے چند آیتیں پیش کر کے لکھا کہ:

''اِن آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا تعالی نے وعدہ کیا ہے اور تخلُّفِ وعدہ نہیں ہونے کا۔..... یہی حال قانون فطرت کا ہے جس پر یہ کائنات بنائی گئی ہے۔ پہلا [وعدہ جو قرآن میں مذکور ہے] قولی وعدہ ہے اور قانونِ فطرت عملی وعدہ۔اِس قانونِ فطرت میں بہت کچھ خدا نے ہم کو بتایا ہے،اور بہت کچھ انسان نے دریافت کیا ہے، گو کہ انسان کو ابھی بہت کچھ دریافت نہ ہوا ہو،اور کیا عجب ہے کہ بہت کچھ دریافت نہ ہو؛ مگر جس قدر دریافت ہوا ہے، وہ بلاشبہہ

خدا کا عملی وعدہ ہے جس سے تخلف - قولی وعدہ کے تخلف - کے مساوی ہے جو کبھی نہیں ہوسکتا۔'' مثلاً:

''خدانے فرمایا ہے: اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقناہُ بِقَدَرٍ [1] پس جس اندازہ پر خدانے چیزوں کو پیدا کیا ہے، اُس سے تخلّف نہیں ہوسکتا۔ پھر خدا فرماتا ہے: فِطْرَۃَ اللّٰہِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ۔ [2] پس جس فطرت پر خدانے انسان کو پیدا کیا ہے، اُس کی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔''

مزید لکھتے ہیں: ''یہ تو عام ہدایتیں نسبت قانونِ فطرت کے تھیں؛ مگر خدانے ہم کو خاص خاص قانونِ فطرت بھی بتائے ہیں، اور فرمایا ہے: لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَۃٍ مِنْ طِیْنٍ۔ [3] دوسری جگہ فرماتا ہے کہ: فَاِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَۃٍ [4]۔ ہم کو قانونِ فطرت یہ بتایا ہے کہ جوڑے سے یعنی مرد وزن سے اور نطفہ کے ایک مدت معین تک مقرر جگہ پر رہنے سے انسان پیدا ہوتا ہے۔ پس اس قانون فطرت کے برخلاف اُسی طرح نہیں ہو سکتا جس طرح کہ قولی وعدہ کے برخلاف نہیں ہوسکتا۔''

۱۰- اسلام اور فطرت کی ہم آہنگی: ایک مغالطہ

سر سید اور اُن کے متبعین کی یہ محض دل بہلانے کی توجیہات ہیں کہ قوانینِ فطرت کو ''ورک آف گاڈ'' اور وعدۂ خداوندی قرار دے کر اُس پر قرآن کے معانی کو منطبق کرنے کی کوشش کی۔ ورنہ حقیقت وہی ہے جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا جاچکا ہے کہ: اِس مغربی فتنہ کی اِبتدا گلیلیو سے ہوئی، پروٹسٹنٹوں سے ہوتا ہوا کیتھولکوں میں پہنچا اور پھر یورپ میں ''فطری دینیات'' کے اصول کی پیدائش کا سبب بنا۔ [جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔] گلیلیو نے کہا تھا:

Science is the work of God and Bible is the Word of God۔

سر سید احمد خاں نے اِس فقرہ میں صرف اِس قدر تبدیلی کی کہ بائبل کی جگہ قرآن رکھ دیا اور کہا:

Science is the work of God and Quran is the Word of God۔

مذہبِ اسلام کے لیے ہدایت نامہ قرآن ہے، اِس لیے اسلام کے متعلق یہ قرار دیا کہ: ''الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام'' خیال رہے کہ ''فطرت'' سے مراد ''سائنس'' ہے۔ اِس لیے اِس تصور میں اور ''نئی خدا پرستی'' [Deism] کے نظریہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیوں کہ اسلام کو سائنس کے دریافت شدہ قوانینِ فطرت کے مطابق کہنے اور خلافِ فطرت کو محال کہنے کی بنیاد اِس

(۱) ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی: سرسید اور علوم اسلامیہ: ''سرسید کی تفسیر القرآن اور مابعد تفاسیر پر اُس کے اثرات؛ ص ۷۱ تا ۷۴''؛ بحوالہ ''تحریر فی اصول التفسیر'' ص ۵ تا ۹، از سرسید احمد خاں۔ انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس ۱۰۲۰۰ء۔ (۲) قمر: ۴۹ ترجمہ: ہم نے ہر چیز کو انداز سے پیدا کیا ہے۔ بیان القرآن، ج ۱۱، ص ۸۶ (۳) الروم: ۲۹ ترجمہ: اللہ کی دی ہوئی قابلیت کا اتباع کرو جس پر اللہ تعالی نے لوگوں کو پیدا کیا ہے اللہ تعالی کی پیدا کی ہوئی چیز کو بدلنا نہیں چاہئے۔ (بیان القرآن: ج ۹ ص ۷) (۴) المومنون: ۱۲ اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے بنایا۔ (بیان القرآن، ج ۷، ص ۹۸۶) (۵) الحج: ۵ ہم نے تم کو مٹی سے بنایا پھر نطفے سے۔ (بیان القرآن، ج ۷، ص ۶۲)

پر تھی کہ قوانینِ فطرت [سائنسی قوانین] کو خدا تعالیٰ کا عملی وعدہ کہا جائے؛ لیکن معلوم ہو چکا ہے کہ یہ قول باطل ہے۔ اِس پر کوئی دلیل قائم نہیں؛ بلکہ اِس کے خلاف متعدد دلائل موجود ہیں [جس کا ذکر ماقبل میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا۔]

باعتبارِ اعتقاد الحاد کی اقسام: حاصل یہ ہے کہ اِلحاد اور خدا پرستی کے حوالہ سے اعتقاد کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک یہ کہ خدا ہی کا اِنکار ہو۔

۲- دوسرے یہ کہ خدا کا تو اِقرار ہو؛ مگر اُسے کامل القدرت نہ مانا جائے۔

اِس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''ایک قسم کی دہریت یہ بھی ہے کہ خدا تعالیٰ کو تو مانے اور اس کی قدرت ومشیت کو کامل نہ مانے؛ بلکہ [ایک حیثیت سے] یہ پہلی قسم [کہ خدا ہی کو نہ مانے] سے بھی بدتر ہے۔ کیوں کہ یہ شخص خدا کا قائل ہے اور محض برائے نام قائل ہے۔ جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں بادشاہ تو ہے؛ مگر پنشن یافتہ ہے کہ اُسے اختیارات کچھ نہیں۔ چنانچہ بعض لوگ خدا تعالیٰ کو ایسا قادر مانتے ہیں جیسے گھڑی کا کوک دینے والا، کہ کوک بھر دینے کے بعد گھڑی کے چلنے میں اُس کے اختیار کو کچھ دخل نہیں۔ بلکہ اب وہ خود بہ خود چلتی رہے گی، کوک دینے والا زندہ ہو یا نہ ہو۔ جب تک کوک بھری ہوئی ہے اُس وقت تک گھڑی کو اُس کی کچھ ضرورت نہیں۔ ایسے ہی یہ لوگ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا کام اتنا ہے کہ اسباب کو پیدا کر دیا۔ اب اسباب سے مسببات اور عِلل سے معلولات کا وجود خود بہ خود ہوتا رہے گا۔ نعوذ باللہ، اِس تاثر وتاثیر میں حق تعالیٰ کا کچھ بھی اختیار نہیں۔ وہ اسباب سے مسبب کو مختلف نہیں کر سکتے۔''(۱)

موجودہ مسلمان سائنسدانوں کی کیفیت: پھر مسلمانوں میں اِس عقیدہ [خدا کی قدرتِ کاملہ کے اِنکار] کی اثر پذیری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اہل سائنس تو غضب کرتے ہیں کہ خدا کے بھی منکر ہیں۔ اور سائنس والوں میں سے جو مسلمان خدا کے قائل بھی ہیں، یہ اُن کی محض وضعداری ہے۔''(۲)

ایک قسم کی دہریت یہ بھی ہے: حکیم الامتؒ فرماتے ہیں کہ جو مسلمان سائنس داں خدا کے قائل ہیں اور قانونِ فطرت کے خلاف ہونا محال جانتے ہیں وہ درحقیقت خدا کے کامل القدرت ہونے کی صفت میں تنقیص کرتے ہیں، ''اُن کا خدا کو ماننا ایسا ہے جیسے کوئی شخص کسی سے پوچھے کہ تو نے بادشاہ کو دیکھا ہے وہ کہے کہ: ہاں دیکھا ہے: اُس کے ایک سونڈ تھی اور ذرا سا سر تھا اور آنکھیں نہیں تھی تو پہلا شخص یہ اوصاف سن کر کہے گا کہ کم بخت! تو نے بادشاہ کو نہیں دیکھا، نہ معلوم کس بلا کو دیکھ لیا ہے، بادشاہ تو ایسا بدصورت نہیں ہے۔ یہی حال اُن سائنس داں مسلمانوں کا ہے جو خدا کے

(۱) خیر الحیات وخیر الممات ص ۵- اشرف الجواب ص ۲۸۵۔ (۲) ایضاً۔

قائل ہیں؛ مگر اُس کے کمالات کے منکر ہیں جن میں سے ایک بڑا کمال یہ ہے﴿یَفْعَلُ مَایَشَاءُ وَیَحْکُمُ مَایُرِیْدُ﴾؛ [۱] مگر یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس خدا نے عالم کو پیدا کر کے طبیعت اور مادہ کے سپرد سارا کام کردیا ہے۔اب جو ہوتا ہے وہ اسباب طبعیہ سے ہوتا ہے۔....[نتائج واثرات کے مرتب ہونے میں] خدا کو کچھ دخل نہیں۔'' [۲]

اِنحراف بہ جانبِ اِلحاد کا منشا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''سائنس والوں کا اعتقاد ہے کہ ہر چیز میں ایک تاثیر ہے جس سے تخلف نہیں ہوسکتا[یعنی اُس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔] اور تاثیر رکھ دینے کے بعد نعوذ باللہ! اللہ تعالیٰ کو بھی قدرت نہیں رہی کہ اُس کے خلاف ہوسکے۔مثلاً آگ کے اندر جلانے کی تاثیر رکھ دی ہے، اب یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ نہ جلائے۔'' [۳]

اِس تاثیر کو کوئی شخص خدا تعالیٰ کا وعدہ قرار دے اور کہے کہ ''تخلُّفِ وعدہ نہیں ہونے کا'' اور یہ کہے کہ خدا کے کامل القدرت ہونے کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ وعدہ کے خلاف نہ ہونے کا اِثبات ہے، تو ایک مغالطہ، توہُّم پرستی اور خیالِ باطل ہے جس کا باطل ہونا ثابت کیا جاچکا۔تاثیر کے زائل نہ ہوسکنے کا خیال اور ''عقیدہ باطل ہے ہر چیز پر اللہ کی قدرت ہے۔'' [۴] ''پانی بالذات پیاس نہیں بجھاتا، وہی بجھاتے ہیں۔آگ خود فعل نہیں کرتی۔یہ بھی حق تعالیٰ ہی کا حکم ہے(کہ) وہ کھانا پکا دیتی ہے۔'' [۵]۔اِسی طرح خدا تعالیٰ کی قدرت میں ہے کہ کسی موقع پر پانی کو پیاس بجھانے سے اور آگ کو کھانا پکانے سے روک دے۔

اِس تمام تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ گلیلیو کے مذکورہ پیراڈم[paradigm] میں خدا تعالیٰ کی صفات میں سے ایک اہم صفت عمومِ قدرت کا اِنکار ہے جسے حکیم الامتؒ کے الفاظ میں پہلے ذکر کیا جاچکا ہے۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اسبابِ طبعیہ کے خلاف محال ہونے کے اعتقاد کو رد کرنے اور خدا کی قدرتِ کاملہ کے اصول اور اُس کے فروع کو واضح کرنے کا اہتمام اپنی تصنیفات میں، نیز تفسیر بیان القرآن میں، بڑی قوت و کثرت سے فرمایا ہے۔ایک موقع پر آیت: لَآ اُشْرِكُ بِرَبِّيْٓ اَحَدًا کی تفسیری وضاحت کے ضمن

(۱) اشرف الجواب ص ۱۹-۲۲۔

(۲) ایضاً۔

(۳) ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۳۔کمالات اشرفیہ ص ۲۱۷۔از: مولانا محمد عیسیٰ صاحبؒ۔

(۴) شرح الانتباہات ''انتباہِ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق'' ص ۱۰۵۔

(۵) ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۰/ص ۲۹۸۔جلد ۴/ص ۲۱۱۔

میں فرماتے ہیں ’’جب توحید ثابت ہے جس کے لوازم میں سے ہے قدرتِ کاملہ کا ثابت ہونا اور اُس کے فروع میں سے ہے اسبابِ طبعیہ کا معطل ہوسکنا، تو اِس بنا پر تجھ کو واجب تھا کہ آگے بڑھ کر مسبِّب کی طرف نظر کرتا......۔‘‘ اُس کی مشیت کے روبروسب اسباب معطل ہیں اور ’’بغیر‘‘ اُن کی مدد کے کوئی اسباب کام نہیں آسکتے۔‘‘(٦)

(٦) پ:١۵:٣٨بیان القرآن جلد٦ص١٢٢۔

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخرالاسلام مظاہری

ب- اِستقرائی طریقۂ کار عقل و حکمت کی نظر میں

ا-منطقِ اِستقرائی

واضح رہے کہ ابتدا ہی سے عقلی اِستدلال کے دوطریقے رائج رہے ہیں:ا-اِستقرائی۔۲-اِستخراجی۔سب سے پہلے انگریز مفکر روجر بیکن (۱۲۱۴-۱۲۹۲) نے اِس بات پر اِصرار کیا کہ علوم طبعی میں اِستقرائی تجربہ واحد برہان ہے۔ دوسوسال بعد میں فرانسس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) نے اِستقرائی طریقہ (Inductive Method) کو زیادہ قوت کے ساتھ فروغ دیتے ہوئے اسے منظّم کیا جواُس کے لیے دنیائے سائنس میں شہرت کا ستون ثابت ہوا۔(۱) اِس موقع پر''اِستقراء''اور''اِستخراج'' سے حاصل ہونے والے نتائج کا ایک تجزیاتی جائزہ پیش کردینا مناسب ہے۔

استقراء(Induction):اِستقراء وہ طریقہ ہے جس سے عقل جزئیات سے کلیات کی طرف صعود[Ascend] کرتی ہے۔اِس طریقہ کے برعکس اِستخراجی طریقہ(Deductive Method) ہے جس سے عقل کلیات سے جزئیات کی طرف نازل[Discend] ہوتی ہے۔منطق کی حقیقت اوراُس کے مقصود پر نظر رکھنے سے ہی یہ دونوں طریقے دریافت ہو جاتے ہیں۔کیوں کہ:منطق کا اصل تعلق صحتِ فکر(Validity of Thought) سے ہے۔اور صحتِ فکر سے مراد دو باتیں ہیں:

ا-فکر میں خود اپنی ہی تردید نہ پائی جائے۔۲-فکر حقیقت کے مطابق ہو۔فکر پہلے معنوں میں صوری (Formal)، دوسرے معنوں میں مادی(Material) کہلاتی ہے۔صوری صحت(Formal Validity) میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فکر اپنے آپ سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔اور مادی صحت(Material Validity) میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فکر بیرونی حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔صحت کے اِنہی دومعنوں کی وجہ سے منطق دوحصوں میں منقسم ہے-ا:منطقِ اِستخراجیہ اور-۲:منطقِ اِستقرائیہ۔

اِستقرائی اور اِستخراجی طریقوں میں فرق: ☆'اِستخراجی طریقہ' کے لیے جہاں استدلال کی ہر معیاری شکل میں مقدمۂ کبریٰ(Major Premise)،ایک عمومی یا کلی قضیہ ہوتا ہے،وہیں'اِستقرائی طریقہ' جزئی حقائق کے مشاہدہ کی مدد سے کلیہ قضیے مرتب کرتا ہے۔(۲)

---

(۱)فلسفہ،سائنس اور قرآن ص ۱۴۷،۱۴۸۔

(۲)منطق استقرائیہ ص ۱،۲،از سید کرامت حسین جعفری۔ایجوکیشنل پبلشرز اردو بازار لاہور ۱۹۷۳م۔

☆'استخراجیہ' کے نتائج (Results) 'استقرائیہ' کے نتائج کے مقابلہ میں زیادہ یقینی ہوتے ہیں۔ چناں چہ منطقِ استخراجیہ میں اگر مقدمات درست ہوں اور نتیجہ قیاس کے قوانین کے مطابق اخذ کیا جائے، تو اُس کا درست ہونا لازمی ہے؛ مگر منطقِ استقرائیہ کے نتائج اِس قدر یقینی نہیں ہوسکتے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ 'استخراجیہ' کی بنیادیں 'استقرائیہ' کی بنیادوں کی نسبت زیادہ یقینی ہیں۔

☆'استخراجیہ' سے ماخوذ قوانینِ فکر، شک وشبہہ سے بالاتر ہیں؛ لیکن قانونِ علت اور قانونِ یکسانیتِ فطرت- جن پر اِستقراء کا دارومدار ہے- اصولِ فکر کی طرح یقینی نہیں۔

☆استقراء میں زقند (چھلانگ) پائی جاتی ہے جو خطرے سے خالی نہیں۔ کیوں کہ ''استقراء، خاص (Particular) سے عام (General) کا استدلال ہے، لہٰذا جو حکم جزئیات پر صادق آتا ہے، وہ دلیلِ استقرائی کی رو سے اُس کلیے پر بھی صادق آتا ہے جو اُن جزئیات سے بنتا ہے۔''(۱)

۲- ''اِستقرائی عمومی نتائج کی حیثیت

اِستقرائی زقند (Inductive Leap): ابھی ذکر کیا گیا کہ انفرادی مثالوں سے کلیہ قاعدوں کی طرف جانا تعمیم (Generalization) کہلاتا ہے اور اِس میں اِستقرائی زقند (Inductive Leap)، یعنی ''کچھ'' سے ''تمام'' کی طرف چھلانگ) پائی جاتی ہے۔ یہ استقرائی زقند (چھلانگ) مشاہدہ شدہ سے غیر مشاہدہ شدہ کی طرف جانے پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام مادی چیزیں زمین کی طرف گرتی ہیں، تو ہم نہ صرف اُن چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کو ہم نے گرتے دیکھا ہے؛ بلکہ اُن کی طرف بھی، جن کو ہم نے گرتے نہیں دیکھا۔ یعنی ہم دیکھے ہوئے سے نہ دیکھے ہوئے کی طرف استدلال کرتے ہیں۔ چناں چہ استقرائی زقند (چھلانگ) ماضی کی دیکھی ہوئی مثالوں سے لے کر مستقبل کی نہ دیکھی ہوئی مثالوں تک؛ یعنی ماضی، حال اور مستقبل، قریب اور بعید، جانے اور انجانے سبھی پر مشتمل ہوتی ہے۔

استقرائی زقند خطرہ سے خالی نہیں: دوسرے یہ کہ ''استقرائی مشاہدوں اور تجربوں سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) سید کرامت حسین: منطق استقرائیہ ص ۶، ۷، ۸۔

فطرت(Nature) کس طرح سے عمل کرتی ہے۔''اب اُن سے نظریہ اور قانون وضع کرلینا (یعنی زقند اختیار کرکے تعمیم کی شکل دینا) مشاہد کا اپنا عقلی فیصلہ ہوتا ہے۔اِس لیے''استقرائی زقند (چھلانگ) خطرے سے خالی نہیں؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ جو بات مشاہدہ شدہ مثالوں کے متعلق درست ہو،وہ غیر مشاہدہ شدہ مثالوں کے متعلق درست نہ ہو۔''

استقرائی زقند کے درست ہونے کی شرط: ہاں!ایک شرط کے ساتھ استقرائی زقند درست ہوسکتی ہے۔وہ یہ کہ: استقراء'' کی بنیاد حقائق کے باہمی علتی رشتوں (Causal Connections) پر ہونی چاہیے۔چناں چہ ایک ایسی تعمیم (یعنی کلیہ قضیہ) کو جو حقائق کے باہمی علتی رشتوں پر مبنی نہ ہو،صحیح تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

مثال کے طور پر اگر یہ تعمیم کہ تمام کوے سیاہ ہیں،محض مشاہدہ شدہ کووں کی چند مثالوں پر ہی مبنی ہو،تو ایک صحیح تعمیم (Valid Generalization) نہیں سمجھی جائے گی۔اِسے صحیح اُسی صورت میں سمجھا جائے گا جب کہ''کوّا پن''اور سیاہی کے باہمی علتی رشتے کو ثابت کیا جائے۔اِسی طرح یہ تعمیم کہ تمام سرخ آم میٹھے ہیں،اُس وقت تک صحیح تسلیم نہیں کی جاسکتی جب تک کہ آموں کی مٹھاس اور سرخی میں رابطۂ علّتی ظاہر نہ کیا جائے۔''(۱)

---

(1) Deductive argument...is to provide a guarantee of the truth of the conclusion provided that the arguments premises are true. Inductive inference is the process of reaching a general conclusion from specific examples.the general conclusion should apply to unseen examples. (Machine learning/Inductive inference) Deductive & Inductive Arguments/ Internet) ''In the deductive method,logic is authority.'' (Encyclopedia of....www....edu/ded-ind ,The inductive -Scientific-method

مولانا حکیم فخرالاسلام مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com☆

۲۰؍صفر المظفر ۱۴۴۴ھ = ۱۸؍ستمبر ۲۰۲۲ء

بروز اتوار-قسط:۱۵

دراسۃ الانتباہات

[از افادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

تیسری بحث۔ متعلق نبوت

۱-وحی ایک فیضِ غیبی، قانونِ فطرت سے بالاتر

گزشتہ گفتگو سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ربط و تلازم [قانونِ فطرت] کے دائمی اور ضروری ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اِس لیے قانونِ فطرت کے خلاف محال کہنے کا عقیدہ ایک باطل خیال ہے۔ مگر افسوس ہے کہ قانونِ فطرت کے ضروری ہونے کا اِس طرح پروپاگنڈا کیا گیا کہ اسلامی عقائد و حقائق میں شبہات کیے جانے لگے۔ چناں چہ ''وحی'' کی حقیقت کے متعلق بیسویں صدی کی ابتدا میں بعض مسلمان مفکروں نے صاف طور پر یہ لکھ دیا کہ: ''قوتِ متخیلہ کو جو صورتیں نظر آتی ہیں کبھی وہ اُن میں تصرف کر کے متخیلہ کے حوالے کرتی ہے۔ اِس صورت میں انسان عجیب و غریب خدائی صورتیں اور آوازیں مشاہدہ کرتا اور سنتا ہے۔ اور یہ آوازیں بالکل محسوسات کے مثل ہوتی ہیں۔'' قوتِ متخیلہ سے رونما ہونے والے اِس قسم کے حالات کے دائرہ میں ہی ''نبوت'' کا بیان کیا گیا؛ لیکن بات ذرا اِس طرح بنا کر پیش کی گئی کہ: ''انبیاء کی اِس قوت کو قوتِ متخیلہ کے بجائے قوتِ قدسیہ کہنا زیادہ صحیح ہے۔''(۱) حالاں کہ یہ بات بالکل مہمل اور فاسد ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ نام پاکیزہ رکھ لینے سے ماہیت بدل نہیں جاتی۔ وحی کو قوتِ خیال سے کچھ سروکار نہیں۔ ''وحی'' کی حقیقت نہ نبی کی ''قوتِ قدسیہ'' ہے اور نہ ہی متخیلہ کا کرشمہ؛ بل کہ وہ ایک فیضِ غیبی ہے جو فرشتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے۔ حکیم الامتؒ نے ''الانتباہات المفیدۃ'' میں، اِسی اعتقادی غلطی کا اِزالہ فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

وحی کی حقیقت'' کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض [لوگوں] میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے۔ اور اِس جوش کے سبب اُس پر اُسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں۔ اِس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ [قوتِ خیال Imaginary Power] مہیا کر لیتا ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی آواز بھی'' سنائی دیتی'' ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے۔ اور خارج میں اُس آواز یا اُس صورت یا اُس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا، سب موجوداتِ خیالیہ ہیں۔''

حکیم الامتؒ آگے فرماتے ہیں: ''لیکن نبوت کی یہ حقیقت [کہ مضامین، آواز، صورت اور فرشتہ کے ساتھ گفتگو، سب موجوداتِ خیالیہ ہوں اور اِنہی خیالی اِلتباسات Obsession کو نبوت کا مضمون سمجھا جائے] بالکل'' قرآن و

حدیث کی صراحت'' کے خلاف ہے۔قرآن وحدیث میں''وحی'' کی حقیقت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ ایک ''فیضِ غیبی ہے جوفرشتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے۔وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا [دل میں ڈالتا] ہے جس کو حدیث میں نفث فی روعی [میرے قلب میں ڈالا] فرمایا ہے۔کبھی اُس کی صوت [آواز] سنائی دیتی ہے،کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے: یَاتِینِی الْمَلَكُ اَحیاناً فَیَتَمَثَّلُ لِی [فرشتہ کبھی متمثل ہوکر میرے پاس آتا ہے۔](۲)

[وحی کی] اِس [حقیقت] کا علومِ جدیدہ میں اِس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے۔انتباہِ ہشتم: وجودِ ملائکہ کی بحث میں اِطلاقی حیثیت سے یہ مسئلہ ثابت کردیا گیا ہے کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔اور جب ممکن عقلی کے وجود پر رہنمائی کرنے والی صحیح نقلی دلیل موجود ہو،تو عقلی طور پر اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔(۳)

۲-اعتقادِ قوانینِ فطرت: معجزات سے گریز کی ڈھال

خلافِ فطرت ہونا محال ہے۔اِس عقیدہ نے اِنکارِ معجزات کی راہ دکھائی۔یہاں پر معجزہ کی حقیقت اور پیش آنے والی غلطی کا ذکر کیا جاتا ہے:

معجزات کی حقیقت: معجزات کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسے امور ہیں جو اسبابِ طبعیّہ کے واسطہ کے بغیر واقع ہوتے ہیں۔

غلطی: خلافِ عادت وخلافِ فطرت باتوں کو محال سمجھنے اور علومِ جدیدہ سے اثر پذیری کے نتیجہ میں تجدد پسندوں نے صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ: اگر معجزہ سے ''کوئی امرِ خارقِ عادت-جو قوانینِ فطرت کے برخلاف ظہور میں آئے-مراد ہے،تو ہم اُس کے اِنکار پر مجبور ہیں۔''(۱)

یہ وہ اختراع کردہ اصول ہے جس کی بنا پر اُن تمام معجزات کو جو قرآن وحدیث میں مذکور ہیں،سببِ طبعی اور قانونِ فطرت کے دائرہ میں لانے کی کوشش کی گئی ہے۔اور اِس کے لیے دور دراز تاویلات سے بھی گریز نہیں کیا گیا۔مثلاً عصائے موسیٰ کے ذریعہ بارہ چشمے پھوٹنے کا معجزہ قرآن میں مذکور ہے: اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ، آیت میں حضرت

---

(۱) الکلام مع حاشیہ۔ازشبلی ص ۲۹۳، دارالمصنفین پہلا ایڈیشن

(۲) البخاری: رقم ۳۳۱۵ بہ حوالہ نور الحق نور البشر: تعریب ''الانتباہات المفیدۃ......'' ۱۴۲۴ھ، ص ۱۰۵۔

(۳) ملاحظہ ہو: شرح الانتباہات ''انتباہِ سوم متعلق نبوت'' ص ۱۱۳۔اصولِ موضوعہ ۳،۲۔نمبر ۳ میں باطل اور محال کی حقیقت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔اور نمبر ۲ میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو بات عقلی طور پر ممکن ہو اور دلیل نقلی اُس کی خبر دے،تو اُس کا ماننا ضروری ہے۔

موسیٰ علیہ السلام کو حکم ہے کہ: ''اپنے اِس عصا کو فلاں پتھر پر مارو۔'' اُنھوں نے مارا تو بارہ چشمے پھوٹ پڑے۔(۲) لیکن محمد علی لاہوری نے اِس واقعہ کی تفسیر اِس طرح کردی: ''اپنی جماعت کو لے کر پہاڑ کی طرف سفر کرو۔'' اسی طرح: نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ ''ہم نے پہاڑ کو اُٹھا کر چھت کی طرح اُن کے اوپر معلق کردیا۔''(۳) کے معنی یہ کردیے: ''وہ لوگ دامنِ کوہ میں آباد تھے۔ اِسی طرح آتشِ نمرود میں پڑنے کے معنی گزندِ نمرود سے محفوظ رہنے کے۔ وغیرہ(۴)

بعض اوقات معجزہ کو مسمریزم کی جنس سے شمار کرکے، توجیہ اِس طرح کی گئی کہ: ''انسان میں بعضی ایسی قوتیں ہیں جو خاص طریقۂ مجاہدہ سے قوی ہوجاتی ہیں اور کسی میں بہ مقتضیاتِ خلقت قوی ہوتی ہیں۔ اور اُن سے ایسے ایسے امور ظہور میں آتے ہیں جو اُن لوگوں سے ظہور میں نہیں آسکتے جن کی قوتیں مجاہدہ سے یا بہ مقتضائے خلقت ویسی قوی نہیں ہیں۔ حالاں کہ وہ سب امور اُسی طرح واقع ہوتے ہیں جیسے تمام کام بہ مقتضائے فطرت وقوع میں آتے ہیں؛ مگر وہ امور بھی اُن مقدس شخصوں کے معجزے یا کرامات سمجھے جاتے ہیں۔''(۵)

اِس کی وضاحت یہ کی گئی کہ ''خیال اور تصور کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔......اب جس طرح نفس کا اثر اپنے جسم پر ہوتا ہے، ممکن ہے کہ بعض نفوس ایسے قوی ہوں کہ اُن کا اثر صرف اُن کے جسم پر محدود نہ ہو؛ بل کہ اور اجسام پر بھی اثر کریں جس سے تبرید یا تحریک یا سکون یا تکثیف یا تلئین حاصل ہو اور اُس کا یہ نتیجہ ہو کہ بادل پیدا ہوجائیں یا زلزلہ آجائے یا چشمہ جاری ہوجائے۔''(۶)

حاصلِ کلام یہ ہے کہ خیال، تصرف، توجہ، مسمریزم وغیرہ کے اثر سے صادر ہونے والے واقعات- خواہ کیسے ہی حیرت انگیز ہوں- اسبابِ طبیعہ کے تحت ہی رونما ہوتے ہیں۔ جب ''معجزہ'' کی حقیقت ''خیال'' اور ''مسمریزم'' ٹھہری، تو وہ عاجز کردینے والا کوئی واقعہ نہ ہوا؛ البتہ اِتنا ضرور ہے کہ اشخاص وافراد میں، خصائل واوصاف کی وجہ سے نام مختلف ہوجاتے ہیں۔ چناں چہ: ''اِس قسم کی قوت جن نفوس میں ہوتی ہے وہ اگر نیک اور پاکیزہ اخلاق ہوں، تو یہ افعال معجزہ یا کرامت کہلاتے ہیں، ورنہ سحر اور جادو۔''(۷)

---

(۱) حیات جاوید ص ۶۳۰۔ (۲) البقرۃ، آیت ۶۰ بیان القرآن جلد ا ص ۳۵۔

(۳) الاعراف: ۱۷۱، بیان القرآن جلد ۴ ص ۵۰۔

(۴) محمد علی لاہوری: بہ حوالہ نقوش وتاثرات ص ۳۴۰، از محقق عبدالماجد دریابادی۔- سرسید احمد خاں نے بھی یہی تفسیر کی ہے۔

(۵) الکلام از شبلی ص ۲۹۳، دارالمصنّفین کا پہلا ایڈیشن۔ (۶) ایضاً۔ (۷) ایضاً۔

۳-خارقِ عادت اور مسمریزم

سحر کو جادو، نظر بندی اور شعبدہ بھی کہتے ہیں۔ اِس تناظر میں ایک اِصطلاح مسمریزم ہے۔

مسمریزم: خیال اور تصور کے اثر کو مسمریزم کہتے ہیں۔ اِس میں ارضی چیزوں کی تاثیرات معلوم کی جاتی ہے۔(۱) اسی طرح، اِس میں دوسرے کے خیال پر اپنی قوتِ ارادی سے عمل کر کے اُس کی قوتِ ارادی [Will Power] کو کمزور کر دیا جاتا ہے یا سلب کر لیا جاتا ہے۔

مسمریزم کو انگریزی میں Hypnotism یا Telepathy کہتے ہیں۔ اِس میں ایک انسان دوسرے انسان پر بغیر کسی جسمانی توسط کے اثر ڈال سکتا ہے۔ اِسے متقدمین حکماء لطیفہ خفی کا نام دیتے تھے۔ جدید سائنس اِس عمل کو اِس طور پر دیکھتی ہے کہ کمالاتِ انسانی: دماغ کے اندر پائے جانے والے صنوبری غدہ Pieneal gland- اور مخروطی غدہ Pituitary gland- (یعنی ایک چھوٹا سا بیضوی غدہ) کے بیدار ہونے سے حاصل ہوتے ہیں۔

حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''یہ طبعیات کی ایک معمولی شاخ ہے جس میں ایک ادنی درجہ کا حیوان اور ایک مردود بدکار آدمی بھی شریک ہے۔ اِس کو انبیاء کے معجزات سے کوئی سروکار نہیں۔'' مسمریزم قوتِ نفسانی سے متعلق ہوتا ہے۔ اور ''جو امر قوتِ نفسانیہ سے [صادر ہو] کہ وہ بھی اسبابِ طبعیہ سے ہے، وہ خارق نہیں ہوتا۔''(۲) جب خارق نہیں ہوتا تو معجزہ کیسے ہو جائے گا؟

معجزہ غیب سے ظاہر ہونے والا خالق کا فعل ہے جس کا کوئی سبب طبعی ہوتا ہی نہیں، لہٰذا سبب اور میکانیہ ڈھونڈنا اور تلاش کرنا بھی فضول ہے۔ اس لیے کسی سائنسی تحقیق کو (کہ جس میں سبب طبعی ہوا کرتا ہے) معجزہ بتانا اور کسی معجزہ میں (جس میں سبب طبعی نہیں ہوتا) سببِ طبعی اور عقلی توجیہ تلاش کرنا، دونوں نامناسب اِقدام، ایمانی ضعف کی علامت اور شک و وسوسہ کو راہ دینے والی ہیں کہ ایمان بالغیب کے بجائے ایمان بالعین کو ترجیح دینا ہے۔(۳) یہی وہ راز ہے جس کے سبب معجزہ کو دلیل نبوت تسلیم کیا جاتا ہے۔

یہ اصل حقیقت ہے؛ مگر اِس کے برخلاف ۱۹ویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے یہ روش چل پڑی ہے کہ قوانین فطرت کے نظریہ سے متاثر ہو کر بعض مسلمان مثلاً سر سید احمد خان، حمید الدین فراہی اور ان کی راہ چلنے والوں نے اِس امر میں بے احتیاطی برتنی شروع کی۔ اور معجزات میں تاویلات کر کے اسباب طبعیہ کے تلاش کی راہ و رسم

ڈالی۔ مثال کے طور پر موسیٰ علیہ السلام کا قصہ جو ۱۹/ویں پارہ کی سورہ شعراء میں اس طرح واقع ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے دریا پر عصا مارنے سے دریا پھٹ کر کئی حصے ہوگیا، پانی کئی جگہ سے ادھر ادھر ہٹ کر بیچ میں متعدد سڑکیں کھل گئیں۔ ہر حصہ اتنا بڑا تھا جیسا بڑا پہاڑ۔ بنی اسرائیل اُن سڑکوں کے ذریعہ امن واطمینان سے پار ہوگئے، پھر وہاں سڑکوں کے بجائے پانی آ گیا اور اللہ تعالیٰ نے فرعون کو اور فرعونیوں کو غرق کر دیا۔(۴) اِس واقعہ میں سمندر کا سڑک بن جانا، بنی اسرائیل کا اُس سے سہولت کے ساتھ گزر جانا اور پھر دریا کا پانی دوبارہ موجود ہو جانا اور فرعونیوں کا غرق ہو جانا، یہ سب باتیں موسی علیہ السلام کے معجزے کے طور پر ظاہر ہوئیں۔ اس میں کوئی سبب طبعی نہیں ہے؛ بل کہ عادی واقعات سے ہٹا ہوا یہ واقعہ ہے۔

۴- معجزات کو دلیلِ نبوت نہ سمجھنا

دریا میں سڑکیں کھل جانا، بنی اسرائیل کا اُن سڑکوں کے ذریعہ امن واطمینان سے پار ہو جانا، پھر سڑکوں کے بجائے پانی آ جانے اور فرعونیوں کے غرق ہو جانے کا مذکورہ واقعہ ایک معجزہ ہے؛ لیکن سر سید احمد خاں نے واقعہ کی تاویل کر کے، اُسے اسباب عادیہ کے دائرہ میں پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

''...... بہ سبب جوار بھاٹا کے جو سمندر میں آتا رہتا ہے اُس مقام پر کہیں خشک زمین نکل آتی تھی اور کہیں پایاب رہ جاتی تھی۔ بنی اسرائیل پایاب وخشک راستوں سے راتوں رات باامن اتر گئے'' ''صبح کا...... وقت پانی کے بڑھنے کا تھا، لمحہ لمحہ میں پانی بڑھ گیا جیسے کہ اپنی عادت کے موافق بڑھتا ہے اور ڈباؤ ہو گیا جس میں فرعون اور اُس کا لشکر ڈوب گیا۔ علامہ فراہی نے جوار بھاٹا کے بجائے، ہوا کی رطوبت ویبوست (تری اور خشکی) کا سبب دریافت کیا۔''(۱)

یہ، معجزات کے باب میں اُس تاویل کی مثال ہے جو تحریف کی حد کو چھوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ میں سببِ طبعی کی تلاش ایک باطل کاوش ہے۔ کیوں کہ ''قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا...... اُسی طرح اُن کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔'' اور بلا اسبابِ طبعیہ

(۱) جس فن سے ارضی چیزوں کی تاثیر دریافت ہوتی ہے، اُسے ''ریمیا'' کہتے ہیں۔ ''مسمریزم'' اُس کی ایک شاخ ہے۔

(۲) حکیم الامت: امداد الفتاوی جلد ۶ ص ۲۶۴۔

(۳) کذا قال حکیم الامت اشرف علی تھانوی، شاہ وصی اللہ الہ آبادی، پروفیسر محمد حسن عسکری۔

(۴) الشعراء: پ ۱۹، آیت ۶۶۔

پیدا کرنے پر قدرت ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر یہ نہ ہو، تو ''تسلسل لازم آوے گا۔ اور وہ محال ہے۔'' (۲)

۳-معجزات کو دلیل نبوت نہ سمجھنا: جن لوگوں نے معجزات کو اسبابِ طبیعہ کے تحت شمار کیا یا مسمریزم کی جنس میں داخل کیا، اُن کے لیے معجزہ کو دلیلِ نبوت تسلیم کرنا بھی مشکل ہو گیا۔ چناں چہ ایسے لوگوں کی طرف سے ''معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا؛ بل کہ صرف حسن تعلیم وحسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے۔

پیش آمدہ خلجان: اور اِس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ: اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم وشعبدات بھی نبوت کی دلیل بن جائیں گے۔ اِس طرح ایک شعبدہ باز بھی مدعی نبوت بن کر شعبدہ کو ثبوت میں پیش کرسکتا ہے۔

اِشتباہ کا اِزالہ:۱- یہ دلیل لچر ہے۔ اور'' اس لیے لچر ہے کہ [معجزہ خارقِ عادت واقعہ ہوا کرتا ہے، جب کہ] مسمریزم وشعبدات واقع میں خوارق نہیں؛ بل کہ'' اُن کے اندر پوشیدہ طور پر طبعی اسباب موجود ہوتے ہیں، ماہرین، اُنہیں سمجھتے ہیں اور اُن کی سُراغ رسانی کرکے'' مدعی [کے دعویٰ] کی تکذیب [وتردید] اور نیز اُس [دعوی کرنے والے] کے ساتھ معارضہ [ومقابلہ] کرسکتے ہیں۔'' اِس کے برخلاف'' انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کرسکا جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ'' معجزات، فی الواقع خوارق یعنی خلافِ قوانینِ عادت] ہیں۔ لہٰذا دلیل نبوت بننے میں معجزہ کے ساتھ شعبدہ کسی طرح شریک نہ ہوا۔ بل کہ دونوں میں واضح فرق ہے: ایک حجت بن سکتا ہے، دوسرا نہیں۔ خرق عادت ہونے کی وجہ سے اور کسب انسانی کو دخل نہ ہونے کی وجہ سے، دلیل واجب التسلیم معجزہ ہے، شعبدہ اور مسمریزم کی وہ حیثیت نہیں۔ شعبدہ اور مسمریزم فن طبعی سے تعلق رکھتے ہیں، فن کا ماہر سبب طبعی کی نشان دہی ان کے اندر کرسکتا ہے اور کسب انسانی سے یہ حاصل کیے جاسکتے ہیں۔

اشتباہ کا ازالہ:۲- مذکورہ بالا اِشتباہ کا عام فہم اِزالہ یہ ہے کہ اہل شعبدہ سے اِن [عوام] کو خلط وغلط اس لیے نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اِن فنون [شعبدہ ومسمریزم وغیرہ] کے ماہرین بھی معارضہ [ومقابلہ] سے عاجز آ گئے۔

---

(۱) تفسیر القرآن بہ حوالہ سرسید اور علوم اسلامیہ ا/ ۲۸، ۸۳۔ (۲) تسلسل کہتے ہیں، جہاں سلسلۂ عاریت میں کوئی حقیقی دینے والا نہ ہو۔ یعنی عطاؤں کا ایسا سلسلہ ہو جس میں کوئی معطی اصلی نہ ملے۔ مثلاً سببِ طبعی کہاں سے آیا؟ تو کہیے کہ اِس کے لیے فلاں سبب۔ پھر وہ کہاں سے آیا؟، تو اُس کے لیے فلاں سبب۔ اس طرح سبب کا سلسلہ چلتا چلا جائے، جب ہر سبب عارضی ہے کسی اور وجہ سے وجود میں آیا ہے، تو اُس کا معطی اصلی کون ہے؟ دینے والا کوئی اصلی ہونا چاہیے۔ سبب عارضی کا ایسا سلسلہ کہ جس کے لیے کوئی اصلی نہ ہو، اِسی کو تسلسل کہتے ہیں جو کہ محال ہے۔ اس لیے ایک اصلی قادرِ مطلق ماننا پڑے گا کہ جس نے اسباب کو بے سبب بنایا۔ اور کہنا پڑے گا کہ'' خدا بے سبب بھی کرسکتا ہے، جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا۔'' (مولانا محمد قاسم نانوتویؒ: تقریر دلپذیر ص ۹۹، شیخ الہند اکیڈمی)

۵- معجزہ اور سببِ طبعی

گذشتہ بیانات سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ معجزہ کے ساتھ سببِ طبعی کو لے بعض اِلتباسات وخلجانات راہ پا گئے ہیں۔ چناں چہ ''سیرۃ النبی'' جلد سوم باب معجزہ پر اِظہارِ رائے کی ایک درخواست کے جواب میں حکیم الامتؒ نے اِسی حوالہ سے تین باتیں محتاجِ نظرِ ثانی بتائی ہیں:

۱- ایک یہ کہ معجزات کا سبب انبیاء کی قوت مانا گیا ہے۔ ۲- دوسرے یہ کہ معجزات صادر ہونے میں ''جو طریق واقعی ہے اُس کی تعیین نہیں کی گئی۔ اور وہ صرف یہ ہے کہ اُن کے'' صادر ہونے میں اسباب طبعیہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا، نہ ظاہری سبب کو، نہ مخفی سبب کو، ''نہ صاحب معجزہ کی کسی قوت کو، نہ خارجی قوت کو۔ وہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے اسباب عادیہ کے واسطہ کے بغیر'' واقع ہوتا ہے۔ جیسا صادر اول [پہلا واقعہ یا پہلا سبب] بلا کسی واسطہ کے صادر ہوا ہے [اُسی طرح یہ بھی سببِ طبعی کے بغیر محض خدا کی قدرت سے واقع ہوا]۔ پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اُس میں سبب طبعی نہیں بتلاسکتا؟ کیوں کہ [جب سببِ طبعی ہوتا ہی نہیں، تو] معدوم کو موجود کون ثابت کرسکتا ہے؟ ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانۂ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی، [پھر] دوسرے زمانہ میں [کسی شخص کے ذریعہ] سبب خفی بتلانے سے اُس کی تکذیب ہو جاتی [بایں لحاظ کہ نبی کی کیا خصوصیت ہے، مسمریزم وغیرہ کے ذریعہ غیر نبی سے بھی اِس قسم کا واقعہ ظہور پذیر ہوسکتا ہے]، تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤبّد [دائم اور پائیدار] نہیں ہوسکتا۔

وھذا کما تری [مقالہ نگار کو خطاب کر کے اِرشاد ہے کہ معجزہ کی ماہیت کے باب میں یہ وہ سُقم ہے جو اُس خیال میں پایا جاتا ہے جس کا اِظہار آپ کی تحریر میں ہوا ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ معجزہ میں کسی طبعی میکانیہ مان لینے کی صورت میں نہ معجزہ معجزہ رہ جاتا ہے اور نہ ہی وہ دلیلِ نبوت بن سکتا ہے۔ اِس خلط کا ازالہ بغیر اِس کے ممکن نہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ معجزہ سببِ طبعی کے بغیر محض خدا کی قدرت سے واقع ہوا کرتا ہے]۔ یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اُس [سببِ طبعی] کی جنس کے ماہرین نے کوئی سبب خفی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا، نہ اُس کی مثل کو ظاہر کر کے مقاومت کر سکے۔''

معجزہ کے ظاہر ہونے میں، جہاں تک نبی کی قوتِ قدسیہ کی بات ہے، تو ''اگر نبی کی قوت [قوتِ قدسیہ] اُس کا سبب ہوتی، تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈر جاتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرمائشی معجزات کے تمنی پر یہ نہ فرمایا جاتا: فَاِنِ اسۡتَطَعۡتَ اَنۡ تَبۡتَغِیَ نَفَقًا فِی الۡاَرۡضِ اَوۡ سُلَّمًا فِی السَّمَآءِ فَتَاۡتِیَهُمۡ بِاٰیَةٍ۔ الخ۔ (۲) اور خفی

سبب کے ”احتمال پر معجزہ ودیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا۔اور جو فرق اِس تحریر میں نکالا گیا ہے اُس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا۔حالاں کہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے۔خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لیے ہو۔“(۳)

۶- دلائلِ نبوت

سمجھنا چاہیے کہ نبوت کی دلیلیں دو ہیں:۱-علمی: حسنِ تعلیم وحسنِ اخلاق۔۲-عملی: معجزہ۔یہ دونوں چیزیں نبوت پر مستقل دلیل کی حیثیت رکھتی ہیں۔پہلی بات کا دلیل ہونا تو مسلم ہے۔رہی دوسری بات،تو:”حکمتِ خدا مقتضی ہے کہ مخاطبینِ انبیاء چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے۔خواص اہلِ فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے”اعلی درجہ کا (کہ وہ بھی خارق ہے)اندازہ کرسکتے ہیں اور عوام بلید بھی جو تعلیم واخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کرسکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ کرنہیں سکتے۔پس ہر حکیم وخوش خلق کو نبی سمجھ لیتے۔اِس لیے ایک ذریعہ استدلال کا اُن [عوام] کے اِدراک کے موافق بھی رکھا گیا جس میں علم اضطراری،صحتِ دعویٔ نبوت کا پیدا ہوجاتا ہے۔“(۴)

اِس طرح معجزہ بھی،نبوت کی ایک مستقل دلیل ہے۔گزشتہ سطور میں سیرۃ النبی باب معجزات کے حوالہ سے تین غلطیوں کا ذکر کیا گیا تھا،جن میں سے دو پر گفتگو مکمل ہوگئی۔تیسری،کی نشاندہی سے پہلے ایک تمہید ذکر کردینا مناسب ہے:

تمہید: سمجھنا چاہیے کہ بعض مفکرین ومحققین خارقِ عادت اور خلافِ فطرت کو محال نہیں کہتے؛ بلکہ اُسے ممکن بتاتے ہیں ،مثلاً”سیرۃ النبی“باب معجزات کے مقالہ نگار مولانا عبدالباری ندویؒ کا متذکرہ بالا مضمون،کہ اُس میں یہ خوبی نسبتاً زیادہ قوت سے موجود ہے۔چناں چہ ”معجزات اور فلسفۂ جدید“ کی گفتگو میں ”قانونِ فطرت“ کی حقیقت پر تفصیلی بحث کے بعد مقالہ نگار کی جانب سے پیش کیا گیا یہ نتیجہ شاہدِ عدل ہے:”۱-قوانینِ فطرت عبارت ہیں قانونِ عادت سے۔۲-جو ہم کو بذاتِ خود اشیاء کے اندر نہیں معلوم؛ بلکہ اُن کی بنیاد تمام تر گزشتہ تجربہ پر ہوتی ہے جس کے خلاف ہونا ہمیشہ ممکن ہے اور کسی اصلی اِستحالہ کو ممکن نہیں۔۳-لہذا قانونِ فطرت کے خلاف ہونا (یعنی اُن کا خرق) بذاتِ

---

(۱) ملاحظہ ہو”سیرۃ النبی جلد سوم ص۲۱۴-۲۱۶ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی ۲۰۱۱ء“۔(۲)”تو اگر آپ کو یہ قدرت ہے کہ زمین میں (جانے کو) سرنگ یا آسمان میں (جانے کو) کوئی سیڑھی ڈھونڈ لو،پھر (ان کے ذریعہ سے زمین یا آسمان میں جا کر وہاں سے) کوئی معجزہ (فرمائشی معجزوں میں سے) لے آؤ،تو (بہتر ہے) کرو۔“(الانعام:۳۵،بیان القرآن جلد۳ ص۹۰)۔(۳) بوادر النوادر جلد۲ ص۳۸۱،۳۸۲۔(۴) یہ ممکن ہے کہ ایک ہی قسم کا واقعہ سببِ طبعی کے طور پر واقع ہوسکتا ہو اور کسی خاص کے واسطے بلا سببِ طبعی کے واقع ہوجائے۔قرآن کریم کا یہ واقعہ بھی ایک پہلو سے اِس کی نظیر بن سکتا ہے:وَ اُبْرِئُ الْاَکْمَهَ وَالْاَبْرَصَ۔”اور میں اچھا کردیتا ہوں مادر زاد اندھے کو اور برص کے بیمار کو“”ف:...اِبراء اَکمہ وابرص کا اِمکان اگر اسبابِ طبعیہ سے ثابت ہو جاوے،تو (عیسیٰ علیہ السلام کے لیے) وجہِ اعجاز یہ تھی کہ بلا اسبابِ طبعیہ اِبراء واقع ہوجاتا تھا۔“(ال عمران:۴۸؛ بیان القرآن جلد۲ ص۲۲،۲۳)

خود ممکن اور عقلاً جائز بہ الفاظِ دیگر یہ کہ [خلافِ قانونِ فطرت] معجزہ عقلاً بالکل جائز و ممکن ہے۔'' (۳)

یہی وجہ ہے کہ اِن نتائج کے ساتھ جو دلائل وابستہ کیے گئے ہیں اُن پر نظر کر کے حکیم الامتؒ نے یہ الفاظِ تحسین ذکر کیے ہیں: ''اِس میں شک نہیں کہ اِس باب میں ایک کام اِتنا بڑا اور کافی سے بھی زیادہ ہو گیا کہ غالباً اِس میں اِضافہ کی حاجت؛ بلکہ گنجائش بھی نہیں رہی۔'' (۴)

بایں ہمہ، یہ عجیب بات ہے کہ ''معجزات اور فلسفۂ جدید'' کے مذکورہ بالا مضمون میں معجزہ کو خارقِ عادت تسلیم کر نے کے باوجو اُس میں مخفی اسبابِ طبعیہ کی دخل اندازی کی بھی گنجائش رکھی گئی جس کی وجہ سے مسمریزم کے اِشتباہ سے بچنا ممکن نہیں ہوسکا۔ (۵) اِس مجبوری سے مقالہ نگار کے لیے ضروری ٹھہرا کہ معجزہ کو مستقل دلیلِ نبوت تسلیم کرنے کے بجائے اُسے حسنِ خلق اور حسنِ تعلیم کے ساتھ ملا کر دلیلِ نبوت بتائیں۔ تمہیدی گفتگو مکمل ہوئی۔ اب ''سیرۃ النبی'' میں نظرِ ثانی کا مستحق تیسرا امر حکیم الامتؒ کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

۳- ''تیسرے انضمام اخلاق و کمالات کے ساتھ (جس میں قوت بھی داخل ہے) جو اس [معجزہ] کو دلیل کہا گیا ہے تو ان اخلاق کی مخصوصہ نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہوسکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے۔'' (۶)

۷- منکرِ نبوت کی نجات کا قائل ہونا

نبوت کے باب میں جو سب سے خطرناک و شدید غلطی ہے وہ: ''یہ ہے کہ بعضے منکرِ نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیرِ مقصود کا انکار اُس کو مضر نہیں۔''

غلطی کا رد: ''اِس کا ردِ مختصر نقلی تو وہ'' آیات و احادیث ہیں جن سے منکرِ نبوت کے ہمیشہ ہمیش کے لیے جہنمی ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ''اور ردِ عقلی یہ ہے کہ در حقیقت'' رسول کا جھٹلانے والا خدا کا بھی جھٹلانے والا ہے'' کیوں کہ وہ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ وغیرہ'' قرآنی صراحت کا اِنکار کرتا ہے۔ (۱) اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم [یا وقت کے بادشاہ] کو تو مانے؛ مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے، کیا وہ شاہ کے

(۳) ''سیرۃ النبی جلد سوم ص ۹۸۔ (۴) بوادر النوادر جلد۲ ص ۱۵۔ (۵) دیکھیے گزشتہ صفحہ: مخفی سبب کے'' احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا۔ اور جو فرق اِس تحریر میں نکالا گیا ہے اُس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا۔ حالاں کہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے۔'' (۶) بوادر: حوالہ بالا۔ (۱) افسوس ہے کہ دورِ جدید کے بعض مسلمان مفکرین نے یہ کہا کہ: ''جو لوگ سائنسی تحقیق کے لیے عقل و شعور کو استعمال میں لاتے ہیں اُن کا ایمان مزید پختہ ہو جاتا ہے۔ ایسے لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ رکھیں تو بھی اُن کی تمام سائنسی کاوش رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم =

نزدیک کسی قرب یارتبہ یا معافی کے لائق ہوسکتا ہے؟

= کے اِس ارشاد کے مطابق کہ ”حصول علم کے لیے نکلا ہوا آدمی جب تک واپس نہیں آجاتا اُس کا یہ سارا عرصہ عبادت میں شمار ہوتا ہے۔“ ”اس طرح صاحب ایمان سائنس داں کو اپنے تحقیقی کاموں پر خدا کی طرف سے گرانقدر ثواب ملتا ہے۔“ (قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۵)۔ اِس اصول پر اہلِ ایمان سائنس داں کے عنوان کے تحت ثابت کیا گیا ہے کہ: راجر بیکن (۱۲۲۰ تا ۱۲۹۲ء) گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) کیپلر (۱۵۷۱ تا ۱۶۳۰ء) نیوٹن (۱۶۴۲ تا ۱۶۲۷ء) لوئی پاسچر (۱۸۲۲ تا ۸۹۵ء) سر جیمس جینز (۱۸۷۷ تا ۱۸۴۶ء) البرٹ آئن سٹائن (۱۸۷۹ تا ۱۹۵۵ء) میکس پلانک (۱۸۵۸ تا ۱۹۴۷ء) وغیرہ تمام سائنس داں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ رکھنے کے باوجود مومن ہیں اور خدا کے ہاں قرب ومنزلت اور اجر کے مستحق ہیں۔ (ڈاکٹر ہارون یحییٰ: قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۴۹ تا ۲۳۷) ڈاکٹر ہارون یحییٰ تو ۲۱ویں صدی کے مفکر ہیں۔ یہ روش موصوف سے پہلے ۱۹ویں صدی کے ثلثِ آخر سے چلی آرہی ہے۔ بہ طور مثال ذکر کیا جاتا ہے کہ خواجہ الطاف حسین حالی نے اسلام کا بنیادی اصول یہ قائم کیا ہے: ”اس نے نجات کا مدار صرف ایک نیکی یعنی توحید پر رکھا۔“ (ڈاکٹر ظفر حسن: نظریہ فطرت ص ۲۹۹)

اُنہوں نے اِس حدیث سے استدلال کیا کہ جو شخص لا إلہ الا اللہ کہے وہ جنت میں جائے گا۔ لیکن یہ استدلال ناتمام ہے۔ ایمان کی خاصیت کی آڑ میں حالی نے ایک غلط نتیجہ پیش کیا ہے۔ استدراک کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فرمایا ”انبیاء علیہم السلام نے جو اعمال کی خاصیتیں بیان کی ہیں، یہ ایسی ہیں کہ جیسے اطباء نے ادویہ کے خواص بیان کئے ہیں کہ مثلاً گل بنفشہ میں یہ خاصیت ہے اور فلاں دوا کا یہ اثر ہے۔ سو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اگر اس کے ساتھ کوئی تضاد (contradictory effect) رکھنے والی چیز بھی استعمال کی جاوے، تب بھی وہی اثر ظاہر ہوگا؛ بل کہ اِس خاصیت کا ظہور مقید ہوتا ہے بعض شروط کے ساتھ۔ اگر وہ شروط پائی جاتی ہیں تو وہ خاصیت ظاہر ہوتی ہے، ورنہ نہیں۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے جو اعمال کی خاصیتیں بیان فرمائی ہیں، جیسے ارشاد فرمایا من قال لا إلہ الا اللہ دخل الجنة (کہ جو شخص لا إلہ الا اللہ کہے وہ جنت میں جائے گا۔ ف) تو ہر مقام پر گو اُن خواص کے ظاہر ہونے کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہ فرمایا ہو؛ مگر کلیات سے درحقیقت وہاں کچھ شرائط ملحوظ ہوتے ہیں کہ اُن خواص کا ظہور اُن شرائط پر موقوف ہوتا ہے۔ پس اگر حدیث میں (دخولِ جنت ”لا إله الا الله“ کے ساتھ ہو یا) دخولِ اولی (بغیر سزا اور عذاب کے جنت میں داخل ہونا: ف) بھی مراد ہے، تب بھی: مراد حدیث کی یہ ہوگی کہ اس قول میں یہ خاصیت ہے بشرطیکہ اِس کی ضد کی مقتضی نہ پائی جائے۔“ (ملفوظات. الافاضات الیومیہ جلد ۱۰، ۲۷۵، ۲۷۶)

☆ مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

چوتھی بحث۔ مسئلہ تقدیر

۱-تقدیر: خدا کا علم، ارادہ واختیار

قانون فطرت کے معتقدین نے خدا کے تکوینی ارادہ اور مشیت کو بھی قانونِ فطرت کے تابع ہی قرار دیا ہے۔علامہ شبلی لکھتے ہیں: ''قرآن مجید میں جہاں جہاں خدا کی مشیت یا حکم اور ارادہ کا ذکر ہے، اُس کی دو قسمیں ہیں: فطری اور شرعی۔'' [سلف سے اصطلاح تکوینی وتشریعی چلی آ رہی ہے۔مگر سرسید کے اتباع میں تکوینی کو بدل کر فطری کردیا گیا۔] ''خدا نے جن چیزوں کی جو فطرت بنائی ہے، اُس کو بھی حکم اور ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔''(۱)۔

اِس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ ''قضاوقدر'' واضح کردیا جائے۔حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''مسئلہ تقدیر کا تعلق خدا تعالیٰ کے علم، ارادہ اور اختیار سے ہے۔جو شخص خدا کا اور اُس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا اُس کو 'تقدیر' کا قائل ہونا واجب ہوگا۔اِس لیے یہ ایک ''عقلی [مسئلہ] ہے....عقلی دلائل سے ہر مذہب پر صانع عالم کو کامل ماننا پڑے گا اور اُس کے کمال کا اقرار ضرورت صانع کے لیے ارادہ اور علم ثابت کرتا ہے۔پس جب صانع کو کل مصنوعات کان وما یکون کا علم ہوگا تو علم اور معلوم میں مطابقت بھی ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔خواہ یہ عنوان ہو کہ علم مطابق معلوم ہے یا یہ عنوان ہو کہ معلوم مطابق علم ہے۔بہر صورت مطابقت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔اسی طرح ارادہ میں مختار ماننا ہوگا اور یہی تقدیر ہے۔پس [مسئلہ تقدیر پر] اِس اعتراض کا جواب کل عقلاء کے ذمہ ہے صرف اسلام ہی سے یہ مطالبہ کیوں رکھا جاتا ہے؟''(۲) **کیا تقدیر کے مسئلہ نے انسان کو معطل بنا دیا:** حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ مسئلہ تقدیر کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں: بعض نے اِس مسئلہ کا یہ کہہ کر انکار کیا ہے کہ اِس کے اعتقاد سے آدمی بے کار ہو کر رہتا ہے۔چناں چہ ''اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اِس مسئلہ [تقدیر] کے قائل ہیں وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں۔اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی کاہلی کا اثر ہے، نہ کہ اِس مسئلہ کا۔اگر اِس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا، تو صحابہ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔بل کہ اگر غور کرکے دیکھا جائے تو اِس [مسئلہ تقدیر] کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو، جب بھی کام شروع کردے، جیسا کہ صحابہ-کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو-باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے! اور یہی مضمون ہے اِس آیت کا

(۱) مقالاتِ شبلی: ج۱ص۵۵-۵۶ ''قضاوقدر'' ص۴۶تا۶۵۔

(۲) حکیم الامت: ملفوظات: جلد۱۴/ فیوض الخالق: ص۶۱۔

(کَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذنِ اللّٰہ۔

واقعہ یہ ہوا کہ:[طالوت کے" (......بعضے آدمی آپس میں) کہنے لگے کہ آج تو (ہمارا مجمع اِتنا کم ہے کہ اِس حالت سے) ہم میں جالوت اور اُس کے لشکر کے مقابلہ کی طاقت نہیں معلوم ہوتی۔ (یہ سن کر) ایسے لوگ جن کو یہ خیال (پیشِ نظر) تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے روبرو پیش ہونے والے ہیں، کہنے لگے کہ کثرت سے (ایسے واقعات ہو چکے ہیں کہ بہت سی چھوٹی چھوٹی جماعتیں بڑی بڑی جماعتوں پر خدا کے حکم سے غالب آ گئی ہیں"۔(۱)

۲-تقدیر کی حقیقت حدیث میں

اور حدیث میں قصہ صراحت کے ساتھ" آیا ہے کہ کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اِجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ حَسبِيَ اللّٰهُ وَنِعمَ الوَكِيل [مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے]، تو آپ نے فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ يَلُومُ عَلَى العِجزِ فَإِذَا غَلَبَكَ أَمرٌفَقُل حَسبِيَ اللّٰهُ وَنِعمَ الوَكِيل۔(۲)[اللہ تعالیٰ پست ہمتی پر ملامت فرماتے ہیں۔ ہاں جب تم پر کوئی امر غالب آ جائے، تو اُس وقت یہ کہو:[مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے]۔ البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھے گا۔ تو یہ خود دلیل صحیح عقلی و نقلی کا مقتضا ہے۔ اِس پر کیا ملامت ہو سکتی ہے؟ بل کہ اِس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابلِ ملامت ہے۔ ایسا شخص [جو تدبیر کو مؤثر حقیقی نہیں سمجھتا] تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی نسبت، کہ نہ معطل ہے، نہ مؤثر حقیقی؛ پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کا روکنا چاہے گا، تو تدبیر تو یہی کرے گا؛ مگر نظر اُس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی۔ "(۳)

چوں کہ قرآن کریم میں تقدیر کا مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، اس لیے بعض نے انکار کی گنجائش نہ دیکھ کر-مگر یہ سمجھ کر کہ اِس میں انسان کا مجبور ہونا لازم آتا ہے- اِس مسئلہ کی یہ تفسیر کی کہ بندہ کے اعمال و افعال- جو کچھ قیامت تک واقع ہوں گے، سب- کا علم تو خدا تعالیٰ کو ہے؛ لیکن بندہ مختار ہے۔ اُس کے اعمال و افعال کے صادر ہونے میں خدا کے

---

(۱) البقرۃ: بیان القرآن جلد ا ص ۱۴۸۔
(۲) سنن ابوداود ۳:۳۱۳-کتاب القضیۃ باب الرجل یحلف علی حقہ
(۳) شرح الانتباہات ص ۲۱۱۔
(۳) شرح الانتباہات ص ۲۱۲

ارادہ کو کچھ دخل نہیں۔مگر مسئلہ کی یہ تفسیر غلط ہے؛ کیوں کہ قرآن و حدیث سے اور عقل سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ علم الٰہی سے باہر نہیں، اُسی طرح ارادۂ الٰہی سے بھی باہر نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔پھر تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اِشکال سے کہاں نجات ہوئی؟لہٰذا بندہ کے ہر فعل میں خدا کا علم،ارادہ اور اختیار شامل ہے۔اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے[کہ تقدیر کے اعتقاد سے تدبیر کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔اگر] کوئی شخص اپنے سوءِ فہم سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے،تو یہ مسئلہ اُس کا ذمہ دار نہیں۔''لیکن قرآن وحدیث کی کسی قطعی دلیل نے تدبیر کو بے کار نہیں کہا؛ بل کہ کوشش ومحنت،رزق کی طلب،سفر کے لیے زادِ راہ،خرابیوں اور مضرتوں کا ازالہ اور دشمنوں کی چالوں کو بے اثر کرنے کی تدابیر وغیرہ بے شمار نصوص میں صراحت کے ساتھ وارد ہیں۔

''بعض احادیث میں اِس اشکال کا کہ دواء ودعاء وغیرہ کیا دافعِ قدر [تقدیر کو دفع کر دینے والی] ہیں؟ کیا مختصر وکافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذٰلِكَ مِنَ الْقَدَرِ كُلِّهٖ [یہ سب بھی تقدیر ہی سے تعلق رکھتی ہیں]۔''(۱)

۳-تقدیر: ایک عقلی مسئلہ

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اِس امر کی وضاحت کرتے ہوئے کہ تقدیر کا مسئلہ ایک عقلی مسئلہ ہے،ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا:''اگر لکھا ہوا بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ علم وقدرت کا تو ہر حادثہ سے تعلق ہے،اس لیے جو ہو رہا ہے اُس کے خلاف ہرگز نہ ہوتا۔قضیہ عقلیہ مسلمہ ہے:''**الشيء مالم يجب لم يوجد**'' [جو بات طے شدہ نہ ہو،اُس کا وجود نہیں ہوتا]۔پھر اس وجوب پر جو اِشکالات ہیں اُن کو نہ متکلمین حل کر سکے اور نہ فلاسفہ۔یہی مسئلہ ہے تقدیر کا جس کی کنہ [وحقیقت] کسی مخلوق کو معلوم نہیں۔اِسی لیے اِس میں خوض کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔اور یہ وہ مسئلہ ہے کہ اِس کا انکشافِ تام جنت میں بھی نہ ہوگا۔ہاں، اِتنا فرق ہے کہ یہاں وساوس اور تردد ہوتا ہے، جنت میں تردد اور وساوس نہ ہوں گے بوجہ غلبۂ محبت کے۔اور اس مسئلہ میں [دنیا میں بھی] شفا جب ہی ہوسکتی ہے کہ خدا تعالیٰ سے تعلق صحیح ہوجائے۔اور [جہاں تک بحث ومناقشہ سے شبہات کے اِزالے کی بات ہے،تو سوال جواب اور] قیل وقال سے [سوالات کے جواب تو کیا ہوتے] اور زیادہ شبہات

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۲۰۸۔

پیدا ہوتے ہیں......۔‘‘(۱)

تدبیر اور تقدیر: تدبیر اور تقدیر کی اصل حقیقت سے ناواقفی اِس اعتراض کو جنم دیتی ہے کہ ’’تقدیر کے اعتقاد سے آدمی بے کار ہو کر رہتا ہے‘‘۔ ’’تدبیر اور تقدیر کی حقیقت کے باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کم ہمتی کو پسند نہیں فرماتے۔ اول کوشش کرو، جب بالکل عاجز ہو جاؤ تب کہو حسبی اللہ و نعم الوکیل۔ اِس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمادیا کہ تدابیر اور رضا بہ تقدیر میں منافات (Contradiction) نہیں۔ اسی طرح قرآن مجید میں مسئلہ تقدیر کی حکمت فرمائی ہے کہ لِکَیْلَا تَاسَوْا علی ما فَاتَکُمْ۔ [تا کہ جو چیز تم سے جاتی رہے (عافیت یا اولاد یا مال)، تم اُس پر (اِتنا) رنج نہ کرو کہ مانع ہو جائے اِشتغال بالآخرۃ و اِبتغاءِ مرضاتِ حق سے اور رنج طبعی کا مضائقہ نہیں) اور [تاکہ جو چیز تم کو عطا فرمائی ہے (اُس کی نسبت بھی یہی سمجھ کر کہ خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت و فضل سے ہمارے لیے عطا فرمانا تجویز کر دیا تھا اور اُسی نے ہم کو دی ہے) اُس پر اِتراؤ نہیں۔ کیوں کہ اِتراوے تو وہ جس کا اِستحقاق ذاتی ہو۔ اور جب دوسرے کی مشیت و حکم سے ایک چیز ملی ہے، اُس پر اِترانے کا کیا اِستحقاق ہے۔......)](۲)۔ اِس میں یہ بھی بتلا دیا کہ تقدیر کا مسئلہ اس لیے تعلیم کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو ناکامی پر حسرت نہ ہو اور حسرت میں ہمت نہ گھٹے۔ تو یہ مسئلہ ہمت بڑھانے کو سکھایا گیا تھا نہ کہ ہمت گھٹانے کو۔ اب لوگ الٹا سمجھ گئے کہ: کچھ نہ کرو، ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جاؤ۔ یہ سب کم علمی کی بدولت گڑبڑ ہو رہی ہے۔‘‘(۳)

۴۔ سائنس کا تسلیم شدہ اصول

اہلِ سائنس اور مسئلہ تقدیر: ’’جب انسان کے ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امورِ غیر اختیاریہ تک پہنچتا ہے جس سے اہلِ سائنس بھی انکار نہیں کرتے اور بناء تقدیر کی یہی امر ہے جیسا اوپر بیان ہوا تو اہلِ طبعیات (اہلِ سائنس) کو تو تقدیر کا ضرور ہی قائل ہونا چاہیے۔ کیوں کہ وہ لوگ تو اس مسئلہ انتہاء الاختیاری الیٰ غیر الاختیاری (’’ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امورِ غیر اختیاریہ تک پہنچتا ہے‘‘) کو اِس حد تک عام مانتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے افعالِ اختیاری کو بھی اِس

---

(۱) حکیم الامت: م ’’الافاضات‘‘ ج ۲ ص ۲۸۲ تا ۲۸۳۔

(۲) الحدید: ۲۳۔ بیان القرآن، جلد ۱۱ ص ۱۰۸، ۱۰۹۔

(۳) حکیم الامت: م ’’الافاضات‘‘ ج ۷ ص ۲۲۳۔

قاعدہ کا پابند کرتے ہیں۔ چنانچہ [خدا تعالیٰ کی] تخلیق اختیاری کو موقوف مانتے ہیں وجود مادۂ قدیم پر۔ (اور مادہ کو) اختیارِ خداوندی سے خارج کہتے ہیں۔ گو اہل حق اس کے قائل نہیں۔ پس اِس تسلیم کردہ مسئلہ [''انتہاء الاختیاری الی غیر الاختیاری''] کی بنا پر اِن طبعیین کو تو ہم سے زیادہ قائلِ تقدیر ہونا چاہئے۔'' [اور جب علم وعقل کی بنیاد پر ماننا ضروری ہوا، تو بے علمی اور بے عقلی کا کیا گزر؟] (۱)

''ایک ہی کام کو دو شخص ایک سی تدابیر سے شروع کرتے ہیں؛ لیکن ایک کامیاب اور دوسرا ناکام ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر اختیاری کام کے جس قدر اسباب ہیں ان کا سلسلہ امور غیر اختیاریہ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ یعنی ہر عمل کے اخیر میں کوئی ایسی چیز ہے کہ جس پر پہنچ کر ہم بالکل بے دست و پا ہیں، یہی تقدیر ہے۔''

اِسی حقیقت کو حضرت علیؓ نے دل نشیں تعبیر میں ذکر کیا ہے: ''ایک شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مسئلہ جبر واختیار کا دریافت کیا۔ فرمایا کہ ایک پیر اٹھا کر کھڑا ہو جا۔ اُس نے ایک پیر اٹھا لیا۔ پھر فرمایا کہ دوسرا پیر بھی اٹھا لے۔ بھلا دوسرا پیر کس طرح اٹھ سکتا تھا۔ اُس نے عرض کیا کہ حضرت دوسرا پیر تو نہیں اٹھ سکتا۔ فرمایا کہ بس یہی کیفیت بندہ کے اختیار کی ہے کہ اتنا تو اختیار ہے اور اتنا اختیار نہیں۔ نہ پورا مختار ہے نہ پورا مجبور۔ سبحان اللہ! کس خوبی اور آسانی سے اس نازک مسئلہ کو ذہن نشین فرما دیا۔ صحابہؓ کے علوم کی یہ حالت تھی۔'' (۱)

''مشیت دو ہیں مشیتِ عباد [بندوں کا اِرادہ واِختیار۔]، مشیتِ رب [رب کا اِرادہ واِختیار]۔ بندہ کے افعال بہ مشیت بندہ ہیں؛ مگر وہ مشیت معلول ہے بہ مشیت رب [کہ بندہ کے افعال بندہ کے اِرادہ واِختیار سے ہیں؛ لیکن اُن کی علت رب کی مشیت ہے جس کی دلیل یہ آیت ہے]۔ **قال اللّٰہ تعالیٰ: وَ مَا تَشَاؤُونَ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ رَبُّ الْعَالَمِیْن** (۲) اور بندہ کے افعال بہ مشیت بندہ کہلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مشیت اول افعال کی علتِ قریبہ ہے۔ اور مشیتِ رب علت بعیدہ۔ اور نسبت علت قریبہ کی طرف کیا کرتے ہیں۔ قدریہ اور جبریہ ایک مشیت کی طرف نظر کرکے بہک گئے۔ اہل سنت والجماعت کی نظر دونوں مشیتوں پر ہے، صراط مستقیم پر قائم رہے۔'' (۳)

---

(۱) ملفوظات جلد ۱۲ اص ۱۵۹ تا ۱۶۰۔

(۱) ملفوظات جلد ۱۶۔ حسن العزیز جلد اول ۲۸۔

(۲) پ: ۳۰، التکویر۔ تم بدوں خدائے رب العالمین کے چاہے کچھ نہیں چاہ سکتے ہو۔ بیان القرآن جلد ۱۲۔

(۳) ملفوظات جلد ۱۲/ مقالات حکمت جلد اول ص ۵۹۔

۵-مواخذہ کیوں ہوتا ہے؟

مواخذہ اِسی لیے ہوتا ہے کہ: ’’مواخذہ کے لیے فعل کا داخل تحت الاختیار ہونا شرط ہے۔(البتہ) یہ ضروری نہیں کہ اُس (فعل) کے شرائطِ موقوف علیہا [وہ شرائط جن پر یہ فعل موقوف ہے] بھی داخل تحت الاختیار ہوں۔‘‘

سوال: کیا قسمت کی وجہ سے مجبوری ہے؟ اور اگر انسان کہے کہ میں قسمت کی وجہ سے مجبور تھا، تو‘‘ کیا جواب ہے؟

’’جواب: یہ ہے کہ یہ مجبوری عمل کرنے کے بعد معلوم ہوئی۔ جب گناہ کیا ہے اُس وقت قسمت کی خبر نہ تھی۔

سوال: ’’اور اگر کہا جائے کہ گو اُس کو علم تقدیر کا نہ تھا؛ مگر واقع میں تو علم الٰہی اُس کے متعلق تھا اور اُس کا خلاف محال ہے؟ تو اِس طرح واقع میں مجبور ہوا؟‘‘

جواب: ’’جواب یہ ہے کہ علم الٰہی اس طرح تھا کہ یہ شخص اپنے اختیار سے ایسا کرے گا۔ تو اختیار منفی ہوا یا اور مؤکد ہو گیا۔‘‘

سوال: ’’اگرچہ انسان کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا؛ لیکن خدا تعالیٰ رحیم ہیں، اِس لیے اگر اپنی رحمت سے ہوائے نفسانی کو پیدا ہی نہ کرتے (جس سے انسان اللہ کی نافرمانی کرتا) تو انسان کے لیے بہتر ہوتا؟‘‘

جواب: ’’خدا تعالیٰ کی متعدد صفات ہیں۔ ازاں جملہ ایک صفت حکیم ہونا بھی ہے۔ اور ہر صفت کا ایک خاص ظہور ہے۔ پس جس طرح ہوائے نفسانی کا پیدا نہ ہونا مقتضائے رحمت ہے اُسی طرح اُن کا پیدا ہونا مقتضائے حکمت ہے۔‘‘

سوال: ’’وہ حکمت کیا ہے؟‘‘

جواب: ’’ہم کو اُس حکمت کی اطلاع نہیں ہے۔‘‘

سوال: ’’یہ زبردستی کا جواب ہے‘‘

جواب: ’’یہ جواب اگرچہ کم فہموں کے نزدیک زبردستی کا جواب معلوم ہوتا ہے؛ لیکن اصل جواب یہی ہے۔ البتہ اِس جواب کی حقیقت سمجھنے کے لیے اس کے قبل چند مقدمات کے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ جب تک وہ سمجھ میں نہ آئیں، اُس وقت (تک) اِس کی حقیقت سمجھنی مشکل ہے اور اُسی وقت تک یہ زبردستی کا جواب نظر آتا ہے۔ اور وہ مقدمات وہی ہیں جن کا ذکر متن کی دو سطروں میں کیا گیا۔ حاصل اُس کا یہ ہے کہ ہر حادثہ اور ہر واقعہ کا تعلق خدا

تعالیٰ کے علم اور ارادہ سے ہے۔ اور ارادہ میں ہر مخلوق کا خالق کی طرف احتیاج لازم ہے اور احتیاج میں اختیار جاتا رہتا ہے۔“(۳)

سوال: ”جب کہ کل امور اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں، پھر انسان کے مجبور نہ ہونے کی کیا وجہ؟

جواب: جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں اُن کے صدور کے وقت اختیار بہ معنی اِنْ شَاءَ فَعَلَ وَاِنْ شَاءَ لَمْ يَفْعَل [اگر چاہے کرے، اگر چاہے، نہ کرے] کا وجود تو وجداناً وفطرۃً ایسا بدیہی بل کہ محسوس ومشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اس کے علم کا زائل اور دفع کرنا چاہے، تو اُس پر قادر نہیں۔ اس لیے اِس کا تو انکار ہو نہیں سکتا۔ اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدورِ افعالِ اختیاریہ کی۔ اور اِس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اِس اختیار کی صفت بھی اور اِس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے۔ اِس طرح سے کہ تخلیقِ حق کے بعد اِن کا عدم وقوع قدرتِ عبد سے خارج ہے۔ اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی۔ پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہوگیا۔ اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہوگیا۔ اور جس نے دونوں پر نظر کی وہ یہ کہہ کر کہ لَا جَبْرَاىَ مَحضاً وَلَا قَدْرَاىَ مَحضاً وَلٰكِنَّ الْاَمْرَ بَيْنَ بَيْن [نہ صرف جبر ہے اور نہ ہی صرف قدر ہے؛ بلکہ معاملہ بین بین ہے] سنی ہوگیا۔“

۶- باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت

وَهٰذه الْعِلَّةُ كَافٍ شَافٍ اِنْ شَاءَ اللهُ تعالىٰ. وَهٰذَا معنى ماقالُوْا اِنّ الْعَبْدَ مُخْتَارٌ فى الْفِعْلِ مَجْبُوْرٌ فى الْاِخْتِيَارِ وَلَايَجُوْزُ الْخَوْضُ فى الْمَسْئَلَةِ بِاَكْثَرِ مِنْ هٰذا لِكَوْنِه عَالِيًامِّنَ الْعُقُولِ الْمُتَوَسِّطَةِ۔ واللہ اعلم“۔(۱)

[ترجمہ: یہ [مذکورہ] وجہ، مسئلہ سمجھنے کے لیے کافی ہے اور شبہہ کے روحانی مرض سے شفا دینے والی ہے۔ اور یہی معنی ہیں اُس قول کے جسے محققین نے بیان کیا ہے کہ بندہ کام کے کرنے میں مختار ہے اور اختیار میں مجبور ہے۔ اور چوں کہ یہ مسئلہ اوسط درجہ کی عقلوں کی پرواز سے بلند ہے، اس لیے جتنا ذکر کیا گیا اُس سے زیادہ غور وخوض کرنا جائز نہیں-ف]

تقدیر کے متعلق سوال سے روکا کیوں گیا؟ ”رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہے تو اِس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے؟(۲) وجہ اِس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا

(۱) بوادر النوادر جلد اص ۹۲۔

(۲) دیکھیے: ترمذی ۴:۴۴۳، کتاب القدر، ابن ماجہ ۱:۳۳ باب فی القدر۔

(۳) ملفوظات جلد ۱۲/ مقالات حکمت جلد اول ص ۵۹۔

کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی؛ بل کہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اہلِ وجدانِ صحیح [درست وجدان رکھنے والے] کم ہیں، اس لیے [تقدیر کے مسئلہ میں] کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے۔ اِس لیے مقتضا شفقت وحکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اِس سے روک دیا جاوے، جیسا شفیق طبیب مریضِ ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔'' (۳)

''اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ حَصَبُ جَھَنَّمَ ط اَنْتُمْ لَھَا وَارِدُوْنَ. لَوْ کَانَ ھٰؤُلَآءِ آلِھَۃً مَّا وَرَدُوْھَا ط وَکُلٌّ فِیْھَا خَالِدُوْنَ'' (۱)

اِس آیت پر بیان کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ذیل کی یہ حدیث: ''إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ یُکَوِّرَانِ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ فِي جَھَنَّمَ''. (۲) (أو کما قال) ذکر کرکے ارشاد فرمایا:

''آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنی چیزوں کی اللہ کے سوا عبادت کی گئی ہے جیسے اصنام [بُت] اور شمس وقمر وغیرہ، وہ سب جہنم میں ڈالے جائیں گے اور حدیث میں شمس وقمر کی تصریح ہے۔ اِس پر بھی وہی سوال ہوتا ہے کہ اِن چیزوں نے کیا قصور کیا'' ......

''جواب وہی ہے کہ اِن اشیا کا دخولِ جہنم قصور کی وجہ سے نہ ہوگا۔ اور سببیت بلا قصد کوئی قصور نہیں [لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ ''اُن کو بھی عذاب ہوگا؛ کیوں کہ یہ سببِ شرک تھے''] ......

''بل کہ اُن کو کفار کی حسرت بڑھانے کے لیے جہنم میں بھیجا جائے گا؛ تا کہ وہ اُن کو دیکھ دیکھ کر اپنی حماقت پر افسوس کرتے رہیں، کہ ہم نے کن چیزوں کو معبود بنایا تھا! اور جہنم میں کسی کا ہونا اُن کے معذب ہونے کو مستلزم نہیں۔''

---

(۱) ترجمہ: بلاشبہ تم (اے مشرکین) اور جس کو تم خدا کو چھوڑ کر پوج رہے ہو سب جہنم میں جھونکے جاؤ گے (اور) تم سب اُس میں داخل ہوگے (البتہ اگر معبودین میں سے کسی میں کوئی امر مانع ہو تو اس مقتضی کا اثر واقع نہ ہوگا۔ مثلاً: انبیا و ملائکہ گو کسی نے اُن کو معبود بنالیا ہو؛ مگر خود اُن کی مقبولیت اُس سے مانع ہوگی۔ چناں چہ یہ امر خود عقلی بھی ہے اور اُس کی تائید کے لیے آگے آیت بھی ہے: إِنَّ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَھُمْ مِّنَّا الْحُسْنیٰ...... الخ۔ پس اُس حکم میں اصنام اور شیاطین بھی داخل رہ گئے۔ اصنام میں تو ایک مقتضیٰ بلا مانع موجود ہے اور شیاطین میں خود دوسرا مقتضیٰ بھی یعنی اُن کا کفر موجود ہے، غرض یہ سب جہنم میں جاویں گے اور یہ بات سمجھنے کی ہے کہ) اگر یہ (تمہارے معبود) واقعی معبود ہوتے تو اس (جہنم) میں کیوں جاتے اور (جانا بھی کوئی چند روزہ نہیں؛ بل کہ) سب (عابدین ومعبودین) اُس میں ہمیشہ ہمیشہ کو رہیں گے۔ (سورۃ الانبیا: آیت: ۹۸-۹۹۔ حکیم الامتؒ: بیان القرآن، تاج پبلشرز، دہلی: ج ۷، ص ۵۷-۵۸۔)

(۲) ترجمہ: قیامت کے دن سورج اور چاند جہنم میں لپٹے ہوئے ہوں گے۔

(۳) تمام گفتگو کے لیے ملاحظہ ہو: علم کلام جدید پہلا حصہ شرح ''الانتباہات المفیدۃ ص ۲۰۶-۲۱۵

۷-حیثیات کا فرق

”......دیکھو! جیل خانہ میں جانا ایک تو مجرم کا ہے اور ایک جیلر کا اور ایک ڈاکٹر کا جانا ہے، جو مجرموں کی صحت کا معائنہ کرتا ہے۔کیا سب کا جانا برابر ہے؟ ہرگز نہیں؛ بل کہ حیثیات کا فرق موجود ہے۔گو بہ ظاہر سب جیل خانہ ہی میں ہیں۔مگر ڈاکٹر اور جیلر گورنمنٹ کے مقرب ہیں اور مجرم معتوب [اور موردِ عتاب] ہے۔یہی فرقِ حیثیات دخولِ جہنم میں بھی کیوں نہیں مانتے۔آخر معقول کس لیے پڑھی تھی؟ کیا ماکول [یعنی کھانے کمانے کا ذریعہ] بنانے کے لیے پڑھی تھی! صاحب اِس سے کام لو، تو پھر کچھ بھی اشکال نہیں۔اِسی فرقِ حیثیات سے ”مندرجہ ذیل“ایک اور اِشکال رفع“ ہوگیا۔

۶-رضا بالقضا اور رضا بالکفر: اِشکال: ”عقائد کا مسئلہ ہے کہ رضا بالقضا واجب ہے۔اور دوسرا مسئلہ ہے کہ خیر وشر سب قضاوقدر کے تابع ہیں، تو کفر بھی قضا سے ہے۔اور تیسرا مسئلہ ہے کہ رضا بالکفر کفر ہے، تو اب رضا بالقضا کیوں کر ہوا؟ اگر ہر قضا سے رضا لازم ہے، تو پھر کفر سے رضا لازم ہوگی؛ حالاں کہ رضا بالکفر کفر ہے؟“[اِس کے دو جواب دیے گئے ہیں:]

۱:”اِس کا ایک جواب تو علمائے ظاہر نے دیا ہے کہ قضا کے ساتھ تو رضا لازم ہے؛ مگر مَقضی [وہ بات جو قضا سے وابستہ ہے، اُس] کے ساتھ [رضا] لازم نہیں اور کفر مقتضِی ہے، قضا نہیں۔“

۲: عارفین محققین کا جواب: اِس سے بڑھ کر یہ کہا کہ رضا بالکفر میں حیثیات کا فرق ہے یعنی:

۱-ایک حیثیت تو کفر میں صدور عن العبد [بندہ سے صادر ہونے] کی ہے اور اس درجہ میں یہ شر محض ہے۔اور اِسی درجہ میں اُس پر رضا کفر ہے۔

۲-اور ایک حیثیت مخلوقیہ للحق کی ہے۔یعنی وہ [کفر] حق تعالی کا پیدا کیا ہوا ہے اور اِس درجے میں وہ [کفر] حکمتوں کو متضمن ہے۔اور اِسی درجہ میں اُس پر رضا واجب ہے۔“(۱)

۸-تقدیر پر گفتگو، بہرحال مناسب نہیں

مسئلہ قدر“ میں خوض کرنے سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے-باوجود غایتِ تحریض علی کسب العلوم کے

---

(۱) حکیم الامتؒ: ”اشرف التفاسیر“ ج:۳،ص:۶۰،۶۱۔

شدت کے ساتھ ممانعت فرمائی ہے، جس کا راز یہی معلوم ہوتا ہے کہ اِس کی تفصیل نہ شرطِ قربِ اِلٰہی ہے اور نہ وہاں تک عقل کی یا کشف کی رسائی ہے، نہ وہ وجوہِ معتبرۂ دلالت سے کسی نص کا ایسا مدلول ہے جس پر اعتقاد کی بنا ہو سکے۔ اور وقت مدارک کے سبب خطرات بے شمار ہیں، جن میں سب سے بڑا خطرہ حق تعالی کی جابریت سے تقدیس کے ساتھ مجبوریت کے ساتھ تدنیس [ودھبہ] ہے، تعالی اللہ عن ذلك علوا كبيرا(۱)۔ بالخصوص عوام کا تو ایمان سالم رہنا دشوار ہے، اس لیے بجز اقرار و عجز و اظہار عذر کے کچھ عرض کرنے کی جرأت نہیں؛ بلکہ رسالہ مہداۃ(۲) کو عوام کی نظر میں لانے کی بھی ہمت نہیں ایسے مسائل میں اس بے بضاعت کا مسلک حضرت عمر کا ارشاد ہے۔ ابهموا ماابهمه الله تعالى والسلام مع الاكرام خير ختام۔ ۲/رجب ۱۳۴۹ھ(۳)

---

(۱) خدا تعالی ان پیمانوں سے بلند و بالا ہے۔

(۲) ایک رسالہ جس میں علم باری تعالی کے متعلق رائے ظاہر کرنے کی گذارش حضرت حکیم الامتؒ سے کی گئی تھی، اُس کی جانب اشارہ ہے۔

(۳) النور ص ۶۲ - ذیقعدہ ۱۳۴۹ھ، کتاب العقائد والکلام امداد الفتاوی ج ۶۔

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

پانچویں بحث:

شریعت کے چار اصول

کتاب ''الانتباہات المفیدۃ'' میں حکیم الامتؒ کی ذکر کردہ حکمت وفلسفہ کی ماہیت اور اُس کی عمومی تقسیم کو یہاں ایک مرتبہ پھر یاد کر لیجیے کہ اُس موقع پر حضرتؒ نے علوم کی حیثیتوں پر گفتگو کرتے ہوئے ''علم الٰہی''، ''تہذیب الاخلاق''، ''تدبیر المنزل'' اور ''السیاسۃ المدنیۃ'' کو مقاصدِ علوم میں شامل کر کے بتایا تھا کہ شریعت میں الٰہیات کو ''عقائد''، ''تدبیرِ منزل''، ''سیاستِ مدنیہ'' کو ''معاملات'' و ''معاشرات'' اور ''تہذیب الاخلاق'' کو ''تزکیہ نفس'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔اور اب تک ''علم الٰہی'' [علم عقائد] کی گفتگو ہوئی اور اُس میں ترتیب یہ رہی کہ چوں کہ ''علم عقائد'' کے تحت آنے والے معتقدات کا تعلق بعض بنیادی عقلی اصولوں سے تھا، اس لیے پہلے چند اصولِ [موضوعہ] بیان کیے گئے، اُس کے بعد مقاصد [یعنی ''توحید''، ''حدوثِ مادہ''، ''تعمیم قدرتِ حق''، ''نبوت'' وغیرہ سے متعلق عقائد اور اُن عقائد میں مزاحم امور- مثلاً خلافِ قوانینِ فطرت کا محال ہونا وغیرہ- پر کلام کیا گیا۔

آگے جو گفتگو آرہی ہے اُس میں جدید تعلیم یافتوں کے اُن اعتقادی خلجانات کا ازالہ کیا گیا ہے جو ''تدبیرِ منزل'' اور ''سیاستِ مدنیہ'' یعنی ''معاملات'' و ''معاشرات'' سے متعلق ہیں۔اور چوں کہ یہ امور بھی چند اصولوں- ''کتاب اللہ''، ''حدیث الرسول''، ''اجماع الامت''، ''قیاس المجتہد''- سے متعلق ہیں، اس لیے پہلے اِن اصولوں پر بھی عقلی حیثیت سے گفتگو کی گئی ہے۔

۱- کتاب اللہ کے متعلق غلطیاں

کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں۔

۱- ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔اِس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔(۱)

۲- دوسری یہ کہ قرآن میں مسائلِ سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۱- احکام شریعت کو قرآن میں منحصر سمجھنا: اِس غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کو ''اصول فقہ کے ماہرین نے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔اور اِسی غلطی کی ایک شاخ '' یہ ہے کہ جس گناہ

کے کرنے کو جی چاہتا ہے اُس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔ چناں چہ داڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر [صرف قرآن سے ثبوت فراہم کرنے کا رُجحان] ایسا خمیر میں داخل ہوگیا ہے کہ جب کوئی مخالفِ مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، تو یہ لوگ اُس مطالبہ کو صحیح اور اِس ''قرآن سے ثبوت دینے'' کو اپنے ذمّہ لازم سمجھ کر اُس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو خود اِس پر قادر نہیں ہوتے، تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔ سو، جب اِس فرع کی بنا [یعنی استدلال کے قرآن میں منحصر ہونے] ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، تو اِس ''مطالبہ کا فاسد ہونا بھی ظاہر ہوگیا۔ پھر اِس دروازہ'' کا کھولنا نہایت بے احتیاطی کی بات ہے۔(۱)

قرآن ہی سے ثابت کرنے کے مطالبہ میں ایک دعویٰ پوشیدہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اِس کے مدعی ہیں کہ شریعت میں قرآن شریف کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہم اِس دعویٰ پر اُن سے اول دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہم کو یہ سمجھا دو کہ شریعت میں قرآن شریف ہی دلیل ہے اور کوئی دلیل نہیں۔ خود قرآن شریف سے ثابت ہے کہ علاوہ قرآن شریف کے اور بھی دلائل ہیں، فرماتے ہیں: مَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔ اِس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (جو) ارشاد ہے، اگر چہ وہ قرآن نہ ہو مثل قرآن شریف کے حجت ہے۔(۱) [یعنی حدیث سے ثابت ہونے والی ہدایات واحکام بھی حجت ہیں] اور کیوں نہ ہو، مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۔(۲) آپ کی شان ہے:

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبداللہ بود۔''

اُن کا کہا ہوا اللہ کا کہا ہوا ہے، اگر چہ اللہ کے بندہ کی زبان سے ادا ہوا۔

پہلی غلطی کے نتائج: اِس غلطی کا انجام یہ ہوگا کہ خود ارکانِ اسلام کے متعلق قائل ہونا پڑے گا کہ وہ شریعت سے ثابت

---

(۱) ''مرض عالمگیر ہو رہا ہے کہ باوجو یکہ حججِ شرعیہ (شرعی حجتیں اور دلیلیں) چار ہیں؛ مگر پھر بھی ہر حکم کا ثبوت قرآن مجید سے مانگا جاتا ہے اور ہمارے ذہین اہلِ علم اِس قدر سخی ہیں کہ ثبوت دینے کو تیار ہو جاتے ہیں۔ میں وہاں بھی یہی کہا کرتا ہوں کہ کہیں تو عاجز ہو کر کہنا ہی پڑے گا کہ ہر حکم کا ثبوت قرآن سے ضروری نہیں۔ پھر یہ جواب اول ہی سے کیوں نہ دے دو۔'' (حکیم الامت: خطبات جلد ۶ روح الارواح ص ۴۷۵، ۴۷۶ زمزم بک ڈپو دیوبند ۱۹۹۷ء)

(۱) آیت کا ترجمہ: اور (جب یہ معلوم ہوگیا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے پر ہونے میں حکمت ہے تو) رسول تم کو جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس چیز (کے لینے) سے تم کو روک دیں تم رک جایا کرو۔ (اور بعمومِ الفاظ یہی حکم ہے افعال واحکام میں بھی) (الحشر: پ ۲۸، آیت ۷ بیان القرآن جلد ۱۱ ص ۱۲۵)۔

(۲) اور نہ آپ اپنی خواہشِ نفسانی سے باتیں بناتے ہیں۔ النجم: پ ۲۷۔

نہیں۔ کیوں کہ کتنے ہی جزئیات قرآن میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں۔ نماز کی رکعت کے عدد، زکوٰۃ کے لیے نکالی جانے والی رقم کی مقدار، مال و دولت کی وہ مقدار جس میں زکوٰۃ فرض ہوتی ہے، قرآن کی کن آیتوں سے ثابت کی جائے گی؟ ''کیا کوئی شخص نماز پنج گانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کرسکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب [واجبی مقدار] کا اِثبات قرآن سے کرسکتا ہے؟'''' آخر کہیں تو عاجز ہوگے۔ مغرب کی تین رکعتیں کون سی آیت سے ثابت کروگے۔''(۳)

معلوم ہوا کہ قرآن ہی سے ثابت کرنے کا مطالبہ غیر معقول ہے۔ جیسے عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اُس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے؛ لیکن عدالت سے اِس مطالبہ کا اختیار نہیں کہ فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔(۴)

۲- نفس دلیل کا مطالبہ درست ہے، کسی خاص دلیل کا نہیں

''اِسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ: مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے، کسی دلیل خاص کا مطالبہ نہیں ہوسکتا۔'' اور یہ کہ ''دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی(۱)۔'' اس لیے کہ مدلول کسی اور دلیل سے بھی ثابت ہوسکتا ہے۔ جیسے آفتاب دلیل ہے، روشنی مدلول۔ اگر آفتاب نہ ہو، تو بھی روشنی آگ سے یا بجلی وغیرہ سے ظاہر ہوسکتی ہے۔ لہٰذا جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اُس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اُس کو ثابت کردے۔ کسی کو اُس سے اِس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔(۱)

ظنی احکام بھی ماننا لازم ہے: ہاں! یہ مسلم ہے کہ یہ چاروں دلائل برابر نہیں ہیں؛ بلکہ بعض دلیلیں مضبوط ہیں، بعض ذرا ہلکی ہیں؛ لیکن جو باہمی فرق اِن دلائل کی مضبوطی میں ہے، ایسا ہی فرق اِن سے ثابت ہونے والے احکام میں ہے کہ: بعض کا ثبوت قطعی ہے، یعنی اُن کا سلسلہ روایت متواتر یا مشہور ہے اور الفاظ کے معنی بھی ایک ہی متعین

(۱) **قطعی الثبوت والدلالت:** ''مثلاً کوئی آیت ہے کہ اُس کا ثبوت قطعی ہے اور اُس کے معنی بھی ایک ہی متعین ہیں۔ **ظنی الثبوت والدلالت:** مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ اور اُس کے دو معنی ہو سکتے ہیں، تو جس معنی کو بھی لیا جائے گا، حدیث کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔ یہ معنی ہیں ظنی الثبوت و الدلالت ہونے کے۔'' **قطعی الثبوت ظنی الدلالت:** ''مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُس کا قطعی ہے؛ مگر اُس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا، اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔ **ظنی الثبوت قطعی الدلالت:** مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ لیکن اُس کے ایک ہی معنی متعین ہیں۔'' یہ گفتگو اصول موضوعہ نمبر ے میں عقل و نقل کے مابین تعارض کے تحت آچکی ہے۔

(۳) ملفوظات جلد ۷ اص ۱۸۴، ۱۸۵، نیز خطبات جلد ۶ ص ۴۷۵، ۴۷۶۔

(۴) شرح الانتباہات۔

ہیں۔ اِسے ''قطعی الثبوت والدلالت'' کہتے ہیں۔بعض کا ثبوت قطعی نہیں ہے، سلسلہ روایت متواتر یا مشہور نہیں۔ نیز اُس کے معنی بھی ایک سے زائد ممکن ہیں۔ اِسے ''ظنی الثبوت والدلالت'' کہتے ہیں۔بعض کا ثبوت قطعی، سلسلہ روایت معتبر؛ لیکن ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے، اِسی طرح بعض کا ثبوت قطعی نہیں ہے؛ مگر اُن میں ایک سے زائد معنی کا احتمال نہیں ہے۔پہلی کو ''قطعی الثبوت ظنی الدلالت'' اور دوسری کو ''ظنی الثبوت قطعی الدلالت'' کہتے ہیں۔(۲)

خلاصہ یہ کہ دلائل سے ثابت ہونے والے احکام، ''قطعی'' ہوں، یا قطعی سے کچھ کم درجے کے یعنی ''ظنی'' ہوں، ہر حال میں کسی کو یہ منصب حاصل نہیں کہ مجتہد کے ذریعہ ثابت کیے گئے ظنّی احکام کو نہ مانے۔ مجتہد کا اِستنباط جج کے تنفیذی فیصلہ کا درجہ رکھتا ہے۔تو'' کیا کسی ایسے حاکم کے۔جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہوسکتا۔ بہت سے فیصلے محض اِسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ'' پیش آمدہ مقدمہ'' کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے۔ اور وہ دفعہ یقینی ہے؛ مگر اُس میں داخل کرنا ظنّی ہے جس کا حاصل اُس کا ''قطعی الثبوت ظنی الدلالت'' ہونا ہے؟

''اب اگر ''ظنی'' ہونے کا سہارا لے کر کوئی شخص فیصلہ نہ مانے، تو'' اُس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہوسکتا ہے اُس کو ہر شخص جانتا ہے۔''

دوسری غلطی: قرآن کے ساتھ سائنس کے اِنطباق کی کوشش: دوسری غلطی قرآن میں اُس کے مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اِس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہلِ یورپ کی کوئی تحقیق۔متعلق سائنس کے۔دیکھی سنی، جس طرح بن پڑا، اُس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا[اور تفسیر سائنسی کے مطابق کردی]۔اور اِس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں۔(۳) اور اِس غلطی میں بہت سے اہلِ علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔''(۲)

اور اس میں [چار خرابیاں ہیں]

پہلی خرابی-اِنطباق میں غلو- ''غلطی کی وجہ یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔'' قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے(۱)، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔

(۲)''اِس مرض میں ہمارے بھائی بندبھی یعنی مولوی لوگ بھی مبتلا ہیں اور اِس کی وجہ صرف حب شہرت اور بعض میں حب مال۔ اور اپنی ضرورتوں کو اہل دنیا کے پاس لے جانا ہے۔''(ملفوظات جلد۲۰۔حسن العزیز جلد۴ص ۱۸۵،۱۸۷)

(۳) شرح الانتباہات ص ۱۳۷،۱۳۸۔

۳-قرآن کے ساتھ سائنس کے اِنطباق کی خرابیاں

پہلی خرابی: مسائل سائنس کو قرآن کا کمال سمجھنا-قرآن ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی۔لہذا ''قرآن کا-کہ طبّ روحانی ہے-اِن مسائلِ [سائنس] سے خالی ہونا اُس کے لیے کچھ موجبِ نقصان نہیں؛ بل کہ ایک گونہ کمال ہے۔(۲)

سائنس بہ قدرِ ضرورت: البتہ اِس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو ''سائنس'' کا مذکور ہو جاوے، تو اُس سے ضرورت کی تکمیل ہوگی؛ مگر چوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو بہ قدرِ ضرورت ہی اختیار کی جاتی ہے، اس لیے قرآن میں سائنس کا جزو بہ قدرِ ضرورت ہی استعمال ہوگا مقدارِ ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا۔اب چوں کہ توحید-جو کہ اصلاحِ ارواح کا سب سے عظیم پیش خیمہ ہے-کے ثابت کرنے کے لیے خالق کی پیدا کی ہوئی چیزوں سے اِستدلال کرنا زیادہ آسان اور قریب الفہم ہے، اس لیے کہیں کہیں سورج، چاند، ستارے، نبات، حیوان، انسان وغیرہ کی پیدائش کا قرآن کریم میں اجمال واختصار کے ساتھ ذکر بھی آیا ہے۔اور تفصیل چوں کہ زائد از ضرورت تھی، لہذا اُس سے گریز کیا گیا۔غرض سائنس کے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں ہیں۔ البتہ مقصود-یعنی اِصلاح روح-کی تائید کے لیے، جتنا کچھ اُس میں یقینی معانی کے ساتھ ''مذکور ہے، وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔کسی دوسری دلیل سے اُس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔اگر کوئی دوسری دلیل اُس کے معارض [ومقابل] ہوگی،''تو جب بھی تحقیق کر کے دیکھا جائے گا'' وہ دلیل ہی مخدوش نکلے گی۔یا تعارض کا [محض] شبہہ عائد ہوگا۔(۳) ہاں، یہ ہوسکتا ہے کہ'' آیت کی دلالت قطعی نہ ہو؛ بلکہ ظنی ہو اور ظنی دلالت کے مقابلہ میں عقلی دلالت قطعی ہو،'' وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے'' پھیر لیں گے۔[دیکھیے: اصول موضوعہ ۷]

دوسری خرابی-معانی بیان کرنے میں اولین مخاطب کی رعایت نہیں: ''سائنس کے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں ؛بل کہ ذریعۂ مقصود ہیں۔اور یہ یقینی بات'' ہے کہ استدلال میں ذرائع ایسے ہونے چاہئیں جو'' پہلے سے مخاطب کے نزدیک مسلّم ہوں یا بدیہی ہوں۔اب اگر ان جدید سائنسی اکتشافات کو-جن سے قرآن کے ابتدائی مخاطب نا آشنا تھے-قرآن کے معنی اور مدلول بنا کر پیش کیا جائے-تو خود'' کلام اللہ کے طرزِ استدلال پر......دھبہ لگے گا۔''

تیسری خرابی: تحقیقات غلط قرار پانے سے مدلول کا مخدوش ہونا-تیسری خرابی'' یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت

ہوتی رہتی ہیں۔''لہٰذا عصری سائنس کو قرآنی معنی کی تفسیر'' بنا کر پیش کرنے کی صورت میں'' اگر کسی وقت کسی [سائنسی] تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہو گیا''، اِدھر اہل اسلام اُسے قرآنی دعویٰ کے طور پر پیش کر چکے تھے، تو'' اُس وقت ایک ادنیٰ ملحد'' قرآن کے انکار'' پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔(۱)

چوتھی خرابی: کیا قرآن کے اصل معانی محققانِ یورپ سمجھ سکے۔''چوتھی خرابی اِس میں یہ ہے جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ اِس صورت میں اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا؛ مگر آج تک کسی نے -یہاں تک کہ خود نبی نے بھی- نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بہ دولت سمجھ میں آئی، تو اِس کا کیا جواب ہوگا؟''

---

(۱) معلوم ہوا کہ اِس قسم کی باتیں بالکل بے اعتبار ہیں: ''سائنس اور اسلام میں تضاد کیوں کر ممکن ہے؟ جب کہ اسلام سائنس کی ترغیب دے رہا ہے۔'' (اقبال محمد ٹنکاروی: جدید فلسفہ اور علم الکلام ص ۱۸۷)

(۲) قرآن کریم نے توحید کا دعویٰ کیا، اُس کی دلیل میں: اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (الاٰیۃ) فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ اِس کائنات میں چند حیثیتیں ہیں: ۱- اِن کا دلیلِ توحید ہونا۔ ۲- اِن کے پیدا ہونے کے طریقہ۔ ۳- اِن کے تغیرات کے ڈھنگ۔ قرآن کریم کو صرف پہلی حیثیت سے اِن سے تعلق ہے۔ اِس کے بعد اگر کوئی یہ سوال کرنے لگے کہ بادل کس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ اور بارش کیوں کر ہوتی ہے؟ اور اِس قسم کے حالات، تو قرآن سے اِن کا تلاش کرنا غلطی ہے۔ ہاں جس چیز کے متعلق جو کچھ قرآن نے بتا دیا ہے اُس کو اُسی طور پر ماننا ضروری ہے۔ (حکیم الامت: اشرف الجواب)

(۳) جیسے بجلی، بارش، شہاب ثاقب وغیرہ کے اسباب کے متعلق تعارض کا محض شبہہ ہے۔

☆ hkmfislam@gmail.com 9084886709 مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

۲/ربیع الاول ۱۴۴۴ھ=۳۰/ستمبر ۲۰۲۲ء

بروز جمعہ-قسط:۱۸

دراسۃ الانتباہات

[ازافادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

چھٹی بحث- متعلق حدیث

حدیث الرسول کے متعلق غلطیاں

۱-حدیثیں محفوظ نہیں۔۲-حدیثیں حجت نہیں۔۳-جو روایت درایت[Reason] کے خلاف ہو وہ حجت نہیں۔ یہ اعتراضات ہیں جو عام طور پر تجدد پسندوں کی جانب سے کیے جاتے ہیں؛ لیکن درحقیقت یہ اعتراض محدثین سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوئے ہیں۔اگر اُن کے حالات کا علم ہو،تو یہ خیالات ہرگز نہ پیدا ہوں۔اُن کے حافظے، حدیث حاصل کرنے کی رغبت وشوق اور خدا تعالیٰ کی خشیت کا اندازہ بہ کثرت واقعات سے ہوتا ہے۔

پہلے اور دوسرے اعتراض کا اصل منشا یہ ہے کہ صحابہ کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت وقلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کرلیا گیا ہے، اس لیے ایسے اعتراض کی جرأت ہوئی۔اصل حقیقت یہ ہے کہ ایک طرف،تواتر کے ساتھ اُن کا قوی الحافظہ ہونا کثیر واقعات سے ثابت ہوتا ہے،تو دوسری طرف ''چوں کہ اللہ تعالیٰ کو اُن سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اِس مادہ[یادداشت] میں اُن کی تائید کی گئی تھی؛ چناں چہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قصہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا، حدیث میں وارد ہے۔ ''اِس کا اثر قوتِ حافظہ میں اضافہ کی شکل میں ظاہر ہوا۔[۲] اور یہ بھی معلوم ہے کہ صحیح طور پر حفظ کی ہوئی بات کو بعینہ پہنچانے میں اُنھیں خاص رغبت تھی۔اُس کی وجہ حکیم الامتؒ کی زبانی سنیے:

''رغبت اُن کی یادرکھ کر بعینہ پہنچانے میں اِس لیے تھی کہ جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی ہے بقولہ نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظَهَا وَ وَعَاهَا وَ اَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا. اَلْحَدِیْثُ ۔[اللہ تعالیٰ ایسے بندہ کو شاداب رکھے جس نے میری بات سنی، حفاظت کی، یاد رکھا اور جس طرح سنا تھا اُسی طرح پہنچا دیا]۔اِس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچا دیں۔''[۳]

---

(۱) الافاضات ج۶ ص۸۷،م، ج۲۰ ص۱۸۵-۱۸۷۔
(۲) اگر شبہہ کیا جائے کہ جب حدیث میں کلام ہے،تو دعاء والی حدیث بھی کیسے مان لی جائے؟ جواب دو صفحے پیشتر ابو ہریرہ کی چادر کے اثر والی حدیث کے متعلق گزرا کہ اِس قسم کی حدیثیں قسم ہیں تاریخ کی۔
(۳) شرح الانتباہات ص۱۴۲-۱۴۹۔

حدیثوں میں ترمیم وتبدیلی سے احتیاط: [خدا کا خوف و] خشیتِ تغیر [وتبدیلی] سے، اِس لیے تھی کہ اُنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ مَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مَا لَمْ اَقُلْهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ۔[۱] حتی کہ بعض صحابہؓ مارے خوف کے حدیث ہی نہیں بیان کرتے تھے۔ پھر محدثین کا ''طویل حدیثوں'' میں بعض الفاظ میں تردید''یعنی 'او' یا 'او کما'، 'نحوہ' کہنا،[۲] صاف دلیل ہے اہتمامِ حفظِ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں۔

عہدِ نبوی میں تدوین نہ ہونا، مستند ہونے میں خلل انداز نہیں: ایسی حالت میں کتابۃً [لکھ کر] حدیثوں کا مُدوَّن نہ ہونا، اُن کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا؛ بل کہ غور کرنے سے مفید ومعین معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ کاتبین [لکھنے والوں] کے حافظے کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہوجاتا ہے۔...... اور یہ امر بھی فطرۃً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اُس کے مناسب قوی پیدا کیے جاتے ہیں۔''

''اور حکمت عدمِ کتابت میں اُس وقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہوجاوے۔ جب...... احتمال، خلط کا نہ رہا'' اور نیز مختلف فرقوں کے نفسانی اغراض'' کا ظہور ہوا، اُس وقت'' سنتوں اور حدیثوں کا جمع ہوجانا قرینِ احتیاط اور دین کی حفاظت کے لیے معین ومفید تھا۔

۳- تیسری غلطی: درایت سے روایت کی تنقید: حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت وظنی الثبوت ہو۔ اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے۔ اور اصول موضوعہ میں، ''نقلی ظنی دلیل کی ترجیح ''عقلی ظنی پر ثابت ہوچکی ہے۔''[۳]

۴- روایت بالمعنی: ''رہا قصہ روایت بالمعنی کا، سو اِس کا انکار نہیں کیا جاسکتا؛ لیکن اول تو بلا ضرورت اِس کی عادت نہ تھی ......۔ پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے؛ چناں چہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ سو، اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کردیا ہے۔ اور پھر دونوں کے معانی ''ایک دوسرے کے موافق'' ہونے سے اِس کا پتہ چلتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے، اُنہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو [خدا کا خوف اور] خشیت و [نقل کرنے میں] احتیاط ہوگی، وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا'' بغیر ''شرحِ صدر مطمئن نہ ہوگا۔''[۴] اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے

ہوں، گوایسا نادر ہے؛ مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اُس کے کلام کو'' گفتگو کے موقع و محل'' سے صحیح سمجھ سکتا ہے، دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ اِس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن وحدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا، دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔ پس دوسروں کا اُن کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اُس کو درایت مخالفِ حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا'' درست نہیں۔

اور اِن تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہہ کی گنجائش ہوسکتی ہے، تو وہ شبہہ'' زیادہ سے زیادہ ''بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہوسکتا ہے۔ سو، بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے؛ لیکن احکام ظنیہ بھی'' تو ''جزءِ دین وواجب العمل ہیں۔''

---

(۱) ترجمہ: جس شخص نے میری طرف ایسی بات منسوب کی جسے میں نے نہیں کہا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ البخاری ۱:۲۱ کتاب العلم۔

(۲): یہ ہے یا یہ ہے، یا جیسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وغیرہ کے الفاظ ظاہر کرنا۔

(۳) ''درایت سے یہ غرض ہے کہ جو واقعہ بیان کیا جاتا ہے اُس پر اِس لحاظ سے غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضا، زمانہ کی خصوصیتوں، منسوب الیہ کے حالات اور اِس قسم کے اور قرائن کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ واقعہ اس معیار پر پورا نہیں اترتا، تو اُس کی صحت مشتبہ ہوگی۔'' (علامہ شبلی: مقالات شبلی جلد ششم ص ۱۲۴، ابتدائی ایڈیشن دار المصنفین اعظم گڑھ)

(۴) سرسید کا کہنا ہے تمام علماء حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ کل حدیثیں بالمعنی روایت کی گئی ہیں، نہ باللفظ۔ ......اِس لیے اِس باب میں حدیثوں اور سیر کی روایتوں سے بحث کرنا، ہمارے نزدیک محض فضول اور بے فائدہ ہے۔'' (نظریہ فطرت ص ۲۸۳ بہ حوالہ مقالاتِ سرسید حصہ دوم ص ۱۸۱) لیکن یہ بات مہمل ہے:'' محدثین کا تدیُّن اِس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اگر ایک باب کی حدیث سے ایک بات کو ثابت کرتے ہیں، تو اُس کے بعد ہی دوسرا باب اُس کا معارض صوری بیان کرتے ہیں اور اُس میں بھی حدیث پیش کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اِن حضرات کا مقصود محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کا جمع کرنا ہے.......... ہاں، تاریخ میں اِس قسم کے واقعات پائے جاتے ہیں، کہ ایک مؤرخ نے اپنے خیال کے مؤید واقعات کو لیا اور دوسرے نے اپنے خیالات کے مؤیدات کو۔'' (اشرف الجواب ص ۴۳۳)

☆ مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

مجمع الفكر القاسمي الدولي
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۴؍ربیع الاول ۱۴۴۴ھ=۲؍اکتوبر ۲۰۲۲ء

بروز یکشنبہ-قسط:۱۹

دراسۃ الانتباہات

[از افادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

ساتویں بحث- متعلق اِجماع

اِجماع الامت کے متعلق غلطیاں

اِس میں اصولی طور پر تین غلطیاں ہیں:

۱-اِجماع کو حجت نہ سمجھنا۔

۲-اِجماع کے خلاف بعدوالوں کے اِتفاق کا مغالطہ۔

۳-اِجماع کے مقابل نص صریح کا مغالطہ۔

غلطی اکا اِزالہ-اِجماع کو حجت قرار نہ دینا نقل اور عقل دونوں قانونوں کی خلاف ورزی ہے۔

الف: نقل کا قانون: اِجماع کا اصل دارومدار نقل پر'' ہے۔سو،ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا،تو اُس میں یہ قانون پایا کہ: جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اِتفاق ہوجاوے اُس کا اِتباع واجب ہے۔اُس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت [وگمراہی] ہے،خواہ وہ امر اعتقادی ہو،خواہ عملی ہو۔''(۱) چناں چہ وہ نقل اور اُس سے استدلال یہ ہے: ''حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے سوال کیا کہ اجماعِ امت کا حجت شرعیہ ہونا قرآن مجید سے بھی ثابت ہے یا نہیں؟ اِس کے جواب کے لیے آپ نے چار دفعہ کلام مجید ختم کیا جب یہ آیت خیال میں آئی:

﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ﴾''(۲)

ب: عقل کا قانون: پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو،تو اُس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اُسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں،تو اُس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔''اور چوں کہ''اُن قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اِجماع حجتِ قطعیہ ہے۔''لہٰذا ''اِس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔اور اِس کی مخالفت واقع میں اُس قانونِ الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی۔''

ج: قانونِ فطری عقلی: ''اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا،تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اِس پر مضطر [ومجبور] کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلہ میں منفرد رائے کو کالعدم [اور ناقابلِ اعتبار] سمجھتے ہیں،تو اِجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر-یعنی اتفاقِ آراء-ہے۔وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں [کیوں کر ہوسکتا ہے؟] یا اُس سے مرجوح [اور پست] کیسے ہوگا؟''

غلطی ۲- کا ازالہ: اگر کسی بات پر ایک زمانہ میں سلف کا اِجماع ہو گیا ہو، تو چوں کہ ہماری نسبت سلف کے ساتھ ایسی ہے جیسی غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے؛ اس لیے اُن کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ یہ اُس وقت ہے کہ اِجماع کی تائید میں نص موجود نہ ہو؛ لیکن جب اجماع کی تائید میں نص صریح موجود ہو، تو اِجماع کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہوگی۔

غلطی ۳- کا ازالہ: اور اگر اجماع نص کے موافق ہوا ہو، لیکن مخالف کوئی دوسری نص ہو، تو بھی اجماع کی مخالفت کر کے دوسری نص پر عمل جائز نہیں۔ کیوں کہ نص تو دونوں جانب ہے؛ مگر ایک کو اِجماع کی موافقت سے قوت ہو گئی۔ اور قوی کی موجودگی میں ضعیف کو اختیار کرنا درست نہیں۔ اور اگر اجماع کے موافق کوئی نص بھی نہ ہو؛ بل کہ خلاف کوئی نص ہو، تو بھی اجماع کو نہ چھوڑیں گے۔ کیوں کہ نص کی مخالفت گمراہی ہے اور اِجماع کا گمراہی ہونا محال ہے۔ لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ ضرور اجماع کے وقت کوئی نصِ صریح ہوگی جو منقول نہیں ہوئی۔'' (۳)

(۱) شرح الانتباہات ص ۱۵۵-۱۶۱۔

(۲) ترجمہ: ''اور جو شخص رسول (مقبول صلی اللہ علیہ وسلم) کی مخالفت کرے گا بعد اِس کے کہ اُس کو امرِ حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا (دینی) رستہ چھوڑ کر دوسرے رستہ ہو لیا..... تو ہم اس کو (دنیا میں) جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور (آخرت میں) اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بری جگہ ہے جانے کی۔'' (النساء: ع: ۱۴۔ بیان القرآن جلد ۲ ص ۱۵۶) - اللہ تعالی میری امت کو گمراہی پر مجتمع نہیں فرمائیں گے۔ (حکیم الامت: التقصیر فی التفسیر ص ۱۹، ۲۰)۔

(۳) شرح الانتباہات ص ۱۵۵-۱۶۱۔

☆ مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

مجمع الفكر القاسمي الدولي
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۱۰/ربیع الاول۱۴۴۴ھ=۷/اکتوبر۲۰۲۲ء

جمعہ - قسط:۲۰

دراسۃ الانتباہات

[ازافادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخرالاسلام مظاہری

مجمع الفکرالقاسمی الدولی دیوبند

Akkalkuwa, Dist - Nandurbar, Maharashtra, Pin No.425415

۱-شرعی قیاس

معلوم ہونا چاہیے کہ دنیا اور آخرت کی کوئی بات ایسی نہیں ہے جس کے متعلق شریعت میں حکم موجود نہ ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض حکم بالکل ظاہر ہیں، آیات واحادیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں کہ اُن میں قرآن اور حدیث کے ظاہر الفاظ میں یا تو ایک سے زیادہ معنی کی گنجائش ہوتی ہے، یا ظاہر معنی کے ساتھ کوئی علت بھی مطلوب ہوتی ہے جس سے پیش آمدہ نئے مسائل کا حکم دریافت ہو سکے۔

قیاس کی حقیقت: تعیینِ مراد اور علت کے واسطے سے حکم کا اِستنباط ہی اجتہاد اور قیاس کہلاتا ہے۔ اور علت نکال کر حکم معلوم کرنا ''اِستخراج'' کہلاتا ہے۔

اِستخراج کا طریقہ: ''اُس کا طریقہ شرعی دلیلوں'' نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم'' صراحت کے ساتھ قرآن وحدیث میں ''مذکور ہے اُن میں:

۱-غور کر کے دیکھو کہ یہ'' نیا مسئلہ: ''اُن [امور] میں سے خاص خاص صفات وکیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ ومماثل ہے؟

۲- پھر یہ دیکھو کہ'' قرآن وحدیث میں مذکور حکم کی بناء، یعنی وجہ اور علت غالب گمان میں ''کون سی صفت وکیفیت ہے؟ پھر اُس صفت وکیفیت کو اِس'' نئے مسئلہ'' میں دیکھو متحقق ہے یا نہیں؟ اگر متحقق ہو، تو اِس [نئے] امر کے لیے بھی وہی'' قرآن وحدیث والا'' حکم ثابت کیا جاوے گا''۔

اجزائے قیاس: ۱-قرآن وحدیث میں موجود حکم کو ''مقیس علیہ''، ۲- نئے مسئلہ کو ''مقیس''، ۳-مشترک کیفیت وخصوصیت کو جس پر نئے حکم کی بنیاد ہے ''علت'' اور ۴-حکم ثابت کرنے کو ''تعدیہ'' اور ''قیاس'' کہتے ہیں۔ ''یہ حقیقت ہے قیاس کی'' جس کی اِجازت ''شریعت میں وارد ہے، جیسا ''اصولِ فقہ کے ماہرین'' نے ثابت کیا ہے۔'' یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اصل حکم ثابت کرنے والی چیز ''نص ہی ہے، قیاس اُس کا محض مُظہِر [یعنی حکم کا ظاہر کرنے والا] ہے۔ اگر نص [قرآن وحدیث] میں حکم موجود نہ ہو، تو محض قیاس سے حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔''

عہدِ جدید کا قیاس محض رائے ہے: ''اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت صرف ''رائے محض'' ہے جس میں'' مذکورہ بالا طریقہ کے مطابق نص کی جانب استناد نہیں ہے،'' جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چناں چہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔'' یہ ایک خطرناک غلطی ہے، کیوں کہ'' حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے'' عقلی خرابی'' ثابت ہے۔ [اور] اِس رائے کی مذمت نصوص واقوالِ اکابر میں آئی ہے جس سے'' نقلی خرابی ثابت ہوتی ہے۔ تو عقلاً ونقلاً دونوں طرح یہ [اپنی رائے سے کیا گیا قیاس] مذموم [اور بُرا] ہوا۔ (۱)

قیاس کو محض اٹکل و اندازہ قرار دینا: اِس حوالہ سے ایک غلطی تو یہ کی جاتی ہے کہ کچھ لوگ قیاس کو محض ''گمان'' قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''ظن'' [اٹکل اور تخمین] سے حق ثابت نہیں ہوتا، اس لیے ''قیاسِ ظنی کا کوئی اعتبار نہیں''۔ پھر تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: '' ﴿اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا﴾ (۲)۔ لیکن یہ ایک مغالطہ ہے جس کی تحقیق آیت کے شانِ نزول سے ہوتی ہے: ''شانِ نزول اِس کا یہ ہے کہ دین کے باب میں کفار انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں کچھ دعوے کیا کرتے اور وہ دعوے بلا دلیل تھے۔ حق تعالیٰ اُن پر ملامت فرماتے ہیں کہ یہ لوگ صرف اپنے خیالات اور ظن کا اِتباع کرتے ہیں؛ حالاں کہ ''ظن محض'' سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔'' ''محض'' سے مراد وہ جس کا استناد نص کی طرف نہ ہو، رائے محض ہو۔

---

(۱) شرح الانتباہات ص ۱۵۵-۱۶۱۔

(۲) ترجمہ: یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل بات امرِ حق کے اثبات میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتی۔'' (اشرف التفاسیر جلد چہارم ۹۷ تا ۹۹)۔

(۳) شرح الانتباہات ص ۱۵۵-۱۶۱۔

۲-''ظن'' کی تحقیق

شبہہ کا ازالہ-اِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا میں شبہ یہ ہوتا ہے کہ ''اِس میں شیئًا نکرہ تحت النفی ہے جس سے معلوم ہوا کہ ''ظن'' کسی درجہ میں بھی مفید نہیں؟ تو سمجھنا چاہیے کہ...... محاورات میں ''ظن'' کے معنی مطلق خیال کے ہیں، خواہ صحیح یا غلط، مدلل یا غیر مدلل، مطابقِ واقع ہو یا خلافِ واقع۔تو ''ظن'' اصطلاحی بھی اُس (ظن مطلق) کی ایک فرد ہے۔ چناں چہ قرآن میں ایک جگہ ظن کا استعمال بہ معنی اعتقاد جازم ہوا ہے:﴿يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوْا رَبِّهِمْ﴾ وہ اللہ کی ملاقات کا یقین رکھتے ہیں۔ یہاں اعتقاد جازم مراد ہے۔ کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ: اعتقادِ آخرت میں ذرا سا بھی شک کفر ہے۔اور ایک جگہ آخرت کے متعلق کفار کا قول نقل کیا گیا ہے:﴿اِن نَّظُنُّ اِلَّا ظَناًّ وَّمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِيْنَ﴾ محض ایک خیال سا تو ہم کو بھی ہوتا ہے اور ہم کو یقین نہیں۔ یہاں (ظن سے) وہم وخیال مراد ہے۔ کیوں کہ ان (کفار) کو آخرت کے متعلق ''ظن'' اصطلاحی بھی نہ تھا؛ بل کہ وہ تو منکر ومکذّب تھے۔اسی طرح۔﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾- یقیناً بے اصل خیالات امرِ حق میں ذرا مفید نہیں ہوتے- میں ''ظن'' اصطلاحی مراد نہیں؛ بل کہ خیال بلا دلیل مراد ہے۔ کیوں کہ یہاں کفار کے بارے میں گفتگو ہے۔اور اُن کا ظن (ملائکہ کے اللہ کی بیٹیاں ہونے کے بارے میں) کسی دلیل سے نہ تھا؛ بل کہ خلاف دلیل تھا؛ چناں چہ اوپر کی آیت سے اِس کا کفار کے متعلق ہونا ظاہر ہے، فرماتے ہیں:﴿اِنَّ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ لَيُسَمُّوْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْاُنْثٰى﴾ جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں لائے وہ فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں شمار کرتے ہیں، اُن کے پاس کوئی علم نہیں ہے، محض بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں۔اسی کے متعلق آگے ارشاد ہے﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ کہ ایسا ظن جو بلا دلیل ہو جیسا کفار کو تھا مغنی عن الحق [حق سے بے نیاز کرنے والا] نہیں ہے۔...... بہر حال اِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا میں ''ظن'' اصطلاحی مراد نہیں؛ بل کہ ''ظن'' بلا دلیل مراد ہے۔ پس ''ظن'' اصطلاحی کا غیر کافی ہونا یا حجت نہ ہونا قرآن سے ثابت نہیں ہو سکتا؛ بل کہ دلائلِ شرعیہ سے اُس کا معتبر وحجت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن میں بعض آیات مجملہ ومشکلہ بھی ہیں۔ سب کی سب مفسر ومحکم ہی نہیں ہیں۔اور جب بعض آیات مجمل ومشکل بھی ہیں، تو اُن کی کوئی تفسیر قطعی نہیں ہو سکتی، ورنہ پھر اِجمال واِشکال ہی کہاں رہا؟ اور جب کوئی تفسیر قطعی نہیں، تو ظنی ہوگی۔ اب اگر ظن مطلقاً غیر معتبر ہے، تو آیات مجملہ ومشکلہ بالکل متروک العمل ہو جائیں گی؛ حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ مثلاً لَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ میں ابہام ہے جس کی وجہ سے تفسیر میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس سے مراد لمس بالید ہے یا ملامسۃ بالجماع۔ ہر فریق اپنی تفسیر کو دلائل سے ثابت کرتا ہے اور جس کے نزدیک جو معنی راجح ہیں، اُس پر عمل کرتا ہے۔ حالاں کہ ہر تفسیر ظنی ہے، قطعی کی گنجائش بھی نہیں؛ مگر کسی نے اِس آیت کو یہ کہہ کر ترک نہیں کیا کہ اس کی قطعی مراد تو معلوم نہیں اور ''ظن'' معتبر نہیں، لہٰذا اس پر عمل نہیں ہو سکتا۔ (اِس سے معلوم ہوا کہ ''ظن'' معتبر ہے) اور جب ''ظن'' معتبر ہے تو جو معنی جس شخص کے نزدیک راجح ہیں وہ اُس کو مدلول کلام ہی سمجھ رہا ہے۔ گو قطعاً نہ سہی ظناً ہی سہی، جس کا قرینہ یہ ہے کہ اس ''ظن'' کی بنا پر وجوب وحرمت، کراہت ومندوبیت وغیرہ احکام شرعیہ ثابت کیے جاتے ہیں۔ اور یہ احکام بدوں نسبت الشارع کے ثابت نہیں کیے جا سکتے؛ پس ثابت ہو گیا کہ مدلول ظنی بھی مدلول نص ہی ہے۔ تو جس طرح قطعیات کو قطعاً مدلول نص کہا جاتا ہے، اُسی طرح ظنیات بھی ظناً مدلول نص ہیں۔ خواہ بلا واسطہ قیاس کے، خواہ بہ واسطہ قیاس کے۔''(۲)

---

(۱) حاشیہ شرح الانتباہات ص ۱۶۷-۱۶۸۔ (۲) اشرف التفاسیر جلد چہارم ۹۷ تا ۹۹۔ نیز ملاحظہ ہو: الامام محمد قاسم نانوتویؒ کی تصنیف ''تصفیۃ العقائد'' تشریح وتحقیق فخر الاسلام: ''تیرہوا اصول: کسی چیز کے دینی کہلانے کا معیار'' ص ۱۲۱-۱۲۴۔ ''آٹھواں اصول: ص ۸۷-۹۷۔ ''چھٹا اصول: ص ۷۱-۸۰۔

۳- قیاس کے متعلق دیگر غلطیاں

دوسری غلطی: منصوص حکم میں بلاضرورت علت نکالنا – قیاس کی ضرورت محض "اُن مسائل میں ہے کہ قرآن وحدیث میں جن کا حکم ظاہر نہیں ہوا ہے۔ اس کے لیے منصوص مسئلہ میں علت ظاہر کرنے کی حاجت ہوتی ہے، تو جب تک حکم کو متعدی کرنے کی ضرورت نہ ہو" منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔ اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلاضرورت علت نکال کر اُسی علت کے ہونے، نہ ہونے پر منصوص حکم کا دارومدار رکھتے ہیں۔

تیسری غلطی: غرضِ قیاس میں – قیاس کی غرض اور اصلی مقصد، علت کے واسطے سے حکم کو متعدی کرنا ہے غیر منصوص میں، نہ کہ تبدیلی منصوص میں۔

چوتھی غلطی: قیاس کے اہل میں – اجتہاد کی اہلیت کے باب میں یہ غلطی کی جاتی ہے کہ "ہر شخص کو اِس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جرأت کے لکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ [اُنھوں] نے [آیت] ﴿لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ﴾ [کی- اپنی غرض کے تحت- تفسیر کرکے] اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کردیا"

حالانکہ اجتہاد کا عام ہونا بھی غلط ہے اور اس آیت کو دلیل میں پیش کرنا بھی غلط ہے۔ کیوں کہ ماہرین اصولِ فقہ نے قوی دلائل سے اجتہاد کے شرائط کو ثابت کردیا ہے جس سے ہرکس وناکس کے لیے اجتہاد کا عام ہونا "باطل ہوجاتا ہے۔ اور لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔"(۱)

"اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس واجتہاد کا اوپر مذکور ہوا [کہ منصوص حکم کی علت اور اُس علت کے تعدیہ کے ذریعہ نئے جزئیہ کا حکم معلوم کرنا] ہے۔ اِس کی نظیر وکلاء کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے۔" "ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو، تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اُس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اِسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔"

عصر حاضر میں اِجتہاد: "اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اِس [اجتہاد کی] قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقۂ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اِس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے؛ کیوں کہ مقام اُن غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے۔ اس لیے اس باب میں صرف اِس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جاوے کہ ایسا شخص [جو اجتہاد کی اہلیت وملکہ رکھتا ہو،] اب بھی پایا جاتا ہے، تب بھی سلامتی اِسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد وقیاس پر اعتماد نہ کرے؛ کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی وبہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا، تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اُسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو۔ اور پھر اِس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اِس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعوی اجتہاد کا کریں گے اور تقوی وتدین سب مختل [وبرباد] ہوجاوے گا۔"

مجتہدین کے مقابلہ میں اِجتہاد کی نظیر: "اِس کی نظیر حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتی کہ حکام ماتحت کو بھی دفعۂ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اِس بنا پر نہیں دی جاتی کہ اُن کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور اُن کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کرکے ملک میں تشویش وبدنظمی کا سبب ہوجاوے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔"(۲)

---

(۱) سورۃ الکافرون کی اِس "آیت میں تو شرک سے برات کا اِظہار ہے کہ "میں موحد ہوکر شریک نہیں کرسکتا، نہ اب، نہ آئندہ۔ اور تم مشرک ہوکر موحد نہیں قرار دیے جاسکتے، نہ اب، نہ آئندہ۔ یعنی توحید وشرک جمع نہیں ہوسکتے۔...... تم کو تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھ کو میرا بدلہ ملے گا۔" (بیان القرآن: جلد۳ ملتانی ص ۶۶۹) (۲) "عوام کی تو ایسی مثال ہے جیسے عام رعیت اور علماء کی ایسی مثال ہے جیسے وکلاء اور ائمہ مجتہدین جیسے ہائی کورٹ کے جج۔ (حکیم الامت: م، الافاضات جلد۱۰ ص ۲۱۹ تا ۲۲۱، اشرف الجواب ص ۴۰۸)۔ (۳) حاشیہ شرح الانتباہات ص ۱۶۹-۱۷۳۔

۴-اِجتہاد اور عصرِ حاضر

اِجتہاد کی قوت وملکہ کا حامل شخص پایا جانا اگر فرض کرلیا جائے، تو بھی یہ محض فرض ہی فرض ہے؛ کیوں کہ گو 'لغۃً مجتہد ہر شخص سہی؛ لیکن وہ مجتہد جس پر احکام اجتہاد جاری ہوسکیں اُس کے واسطے کچھ شرائط ہیں جن کا حاصل ایک ذوقِ خاص شریعت کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے جس سے وہ معلل اور غیر معلل کو جانچ سکے اور وجوہِ دلالت یا وجوہِ ترجیح کو سمجھ سکے اور یہ اجتہاد [کہ شریعت کے ساتھ ذوقِ خاص یعنی شرائط کے ساتھ ملکۂ اجتہاد حاصل ہو] ختم ہوگیا۔ پس ایک مسئلہ کی دلیل جان لینے سے اُس مسئلہ کا وہ محقق تو نہیں ہوگیا؟ پھر وہ محقق کے اتباع کو کیسے چھوڑے گا؟ جیسے کہ محدث درجۂ عبور میں ہر شخص ہوسکتا ہے۔ لیکن کمال اُس کا بعض افراد پر ختم ہوگیا۔ اب کوئی محدث موجود نہیں۔'' یہی بات مجتہد کے لیے ہے۔'' آج کل جو لوگ اجتہاد کے مدعی ہیں اُن سے ایسی فاحش غلطیاں ہوتی ہیں کہ ہر شخص کا قلب اُن کے غلطی ہونے کو تسلیم کرتا ہے جیسے کہ آج کل کوئی کچھ سندیں بنا کر محدث بننا چاہے، تو اُس کی محدثیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ آج کل تو سلامتی اِسی میں ہے کہ اجتہاد کی اجازت نہ دی جائے۔ نظمِ دین جو کچھ ہوگیا اُس سے اِس میں بڑا خلل پڑتا ہے۔ میں تو کہتا ہوں کہ آج کل وہ زمانہ ہے کہ اگر کسی کام کو درجۂ اولویت پر کرتے ہیں [کہ مثلاً: فلاں کام کرنا زیادہ بہتر ہے؛ لیکن] عوام کے فساد کا احتمال ہو، تو اُس وقت خلاف اولی کرنے والا مثاب [ثواب کا مستحق] ہوگا۔ نظیر اس کی قصۂ حطیم ہے جو حدیث میں موجود ہے۔''(۱)

عصر حاضر کے اجتہاد اور فقہاء کے اجتہاد میں فرق: فقہائے [مجتہدین] کی شان اور اُن کا علم غیر فقیہہ [غیر مجتہد] کی سمجھ سے بالاتر ہے اور اس کی ایک غامض وجہ ہے۔ وہ یہ کہ اُن میں صرف علم ہی نہیں تھا؛ بل کہ اس سے بڑھ کر ایک اور چیز اُن میں تھی اور وہ خشیتِ حق ہے۔ اِس کو حقیقت رسی میں خاص دخل ہے۔'' اس لیے اگر ہم میں علمی اسباب بھی اجتہاد کے ہوتے، تب بھی ہم اِس قابل نہ تھے کہ ہم کو اجتہاد کی اجازت دی جائے۔ اگر ہم علم میں، ذہن میں، عقل وفہم میں اُن حضرات (مجتہدین) کے برابر بھی ہوتے، تب بھی ہم میں اور اُن میں جو ایک بڑا فرق ہوتا ہے وہ خشیت کا ہے۔ اُن کے قلوب میں حق سبحانہ تعالیٰ کی جو خشیت تھی، ہمارے قلوب اِلَّا مَاشَاءَ اللّٰہ اُس سے تقریباً خالی ہیں۔ اور حقیقی اساس توفیق اجتہادی کی یہی خشیت ہے۔ حتیٰ کہ جس کا قلب خشیتِ حق سے لبریز ہوتا ہے اُس کے کلام کی شان جدا ہوتی ہے۔''

''افسوس ہے کہ بعضے پڑھے لکھے لوگ بھی اِس جہل میں مبتلا ہیں کہ ضروری اصول وفروع تک پر عبور نہیں، پھر دعویٰ مجتہد ہونے کا۔ بس ایسے ہی مجتہدوں نے دین میں گڑبڑ مچائی ہے۔'' بایں شانِ استنباط جو حضرتؒ کی تصانیف سے ظاہر ہے، خود اپنے متعلق فرماتے ہیں: ''اپنے اندر قوت اجتہاد بھی نہیں پھر نااہلوں سے بھی ڈر لگتا ہے کہ نہ معلوم کیا گڑبڑ شروع کریں۔ یہ تو بدوں اہل فتویٰ کے توسع ہی کے حدود سے نکل کھڑے ہوئے۔''(۲)

اصولِ اربعہ میں کی جانے والی غلطیوں کا حاصل: شریعت کے چاروں اصولوں کے متعلق غلطیوں کا حاصل] یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا؛ مگر اُس کی دلالت [اور معنی] میں غلطی کی۔ اور حدیث کو حجت تو مانا؛ مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت [اور معنی] سے بحث ہی نہیں کی۔ اور اِجماع کو حجت ہی نہیں مانا۔ اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کرکے [گڑھ کر] اُس کو اصل معیار، ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔''(۳)

---

(۱) کہ حضور ﷺ نے حطیم کا حصہ باوجود اِس کے کہ اُسے خانۂ کعبہ میں داخل کردینا بہتر تھا- لیکن عوام کے بدگمان ہوجانے اور دینی نقصان کر بیٹھنے کے اندیشہ سے- داخل نہیں کیا۔ (ملفوظات ''حسن العزیز'' جلد چہارم ص ۲۷۰ تا ۲۷۴)۔ (۲) ایضاً۔ جلد ۲۴- مجالس حکیم الامت ص ۲۱۱۔ جلد ۴- الافاضات ص ۱۱۵، جلد ۵ ص ۵۳، جلد ۴ ص ۳۱۶، جلد ۱۸ ص ۵۹۔ (۳) حاشیہ شرح الانتباہات ص ۱۷۱-۱۷۴۔

☆ مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

مجمع الفكر القاسمي الدولي
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۱۲/ربیع الاول ۱۴۴۴ھ=۹/اکتوبر ۲۰۲۲ء

اتوار - قسط:۲۱

دراسۃ الانتباہات

[ازافادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

Akkalkuwa, Dist - Nandurbar, Maharashtra, Pin No.425415

نویں بحث- حکمتیں اور علتیں

''ملائکہ'' کی گفتگو کے بعد ۹واں اِنتباہ ''واقعاتِ قبر، موجوداتِ آخرت، جنت دوزخ، صراط، میزان''، ۱۰واں اِنتباہ ''بعض کائناتِ طبعیہ''، ۱۱واں اِنتباہ ''مسئلہ تقدیر'' کے متعلق قائم کیا گیا ہے۔ اب جب کہ راقم الحروف کو اِن مضامین پر دراسہ پیش کرنے کے حوالہ سے اصولوں کے اِجرا و اطلاق اور جزئیات میں اِنطباق کی نوبت آئی، تو اِس مصلحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ۹ویں، ۱۰ویں اِنتباہ کے مسائل اصولِ موضوعہ کے جزئیات کے طور پر پیش کر دیے گئے۔ اور ''مسئلہ تقدیر'' کے مغالطہ کی اصل، چوں کہ مسئلہ ''قانونِ فطرت'' کے مضمرات اور ''تعمیمِ قدرتِ حق'' کی نفی کی تفصیلات سے وابستہ ہے، اِس لیے ''مسئلہ تقدیر'' کو اِسی موضوع سے متصلاً بیان کیا گیا ہے۔

۱-مقصد شریعت کی تلاش کا رجحان

جدید تعلیم یافتہ جماعت میں خصوصیت سے یہ مرض عام ہے کہ وہ شرعی احکام کی وجہ اور حکمت اپنی رائے سے تراش کر اُن پر شریعت کا مدار سمجھنے لگتے ہیں۔ جیسا کہ مثلاً وضو کی علت نظافت، زکوٰۃ کی علت ایسے لوگوں کی دست گیری جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں، حج میں تمدنی اجتماع، دعا میں نفس کی تسلی اور اللہ کا کلمہ بلند کرنے میں امن و آزادی کو مصلحت قرار دے لیا جاتا ہے۔ پھر اِسی پر بس نہیں؛ بلکہ جب یہ دیکھا کہ اُن مصلحتوں کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصلحتیں دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکنے کی امید ہوئی، تو اُن احکام کو لایعنی قرار دے لیا۔ چناں چہ وضو میں جب اپنے کو صاف ستھرا دیکھا، تو بے وضو نماز شروع کر دی۔ اِس طریقہ میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: ''اگر عقل اِن امور کے لیے کافی ہوتی، تو انبیاء کے آنے ہی کی کیا ضرورت تھی؟'' مزید برآں، اِس میں بہت بڑا فتنہ یہ ہے کہ اِن مصلحتوں کا محرک و منشا دنیاوی فوائد ہیں جو درپردہ مقصودیت آخرت سے انکار کی طرف لے جاتے ہیں۔(۱)

''لوگوں کے مذاق مختلف ہیں، ایک مذاق یہ ہے کہ عبادات تو حقوق اللہ ہیں اور اُن میں حق تعالیٰ کو تصرف کا اختیار ہے اور اُس کے احکام کا نام دین ہے۔..... دوسرا مذاق یہ ہے کہ.... احکام اور عبادات میں حق تعالیٰ کے تصرف کو نہیں مانتے اور اُس کے معنی، میں نے بیان کر دئے ہیں کہ گو زبان سے اس تصرف کا انکار نہیں کرتے اور حق تعالیٰ کو حاکم مانتے ہیں؛ مگر ان احکام کی بنا اپنے اختراعی مصالح پر مانتے ہیں جس سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ حق تعالیٰ کو کسی حکم کا

اختیار نہیں ہے؛ بل کہ حکم ہمیشہ مصلحت کے موافق ہوتا ہے اور مصلحت ہی پر احکام کی بنا [اور مدار] ہے۔"(۲) بہ طور مثال خواجہ الطاف حسین حالی کا یہ فقرہ ملاحظہ کیجیے، جس میں وہ کہتے ہیں کہ: دین فطرت وہ ہے کہ اُس میں عبادت" کا بڑا مقصد اخلاق کی تہذیب اور نفس انسانی کی تکمیل ہو۔" حالی کی یہ بات کس قدر غیر اسلامی ہے، اِس پر ڈاکٹر ظفر حسن نے تبصرہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:"......مذہب کا یہ تصور یورپ میں انیسویں صدی میں مقبول ہو چکا تھا، حالی سوچے سمجھے بغیر وہی بات دہرا رہے ہیں۔ اگر اخلاق کی تہذیب ہی انسانیت کا درجہ کمال ہے تو یہ مقصد مذہب کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ء) سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک مغربی مفکر یہ کہتے آئے ہیں کہ اخلاق کی تہذیب کا واحد طریقہ جبلت کی بے روک ٹوک پیروی ہے۔ آخر اس مشورے پر کیوں نہ عمل کیا جائے؟ معلم اخلاق مولانا حالی کو ذرا بھی احساس نہ تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ ساتھ اخلاقیات کی بھی جڑ کاٹ رہے ہیں۔"(۳)

حکیم الامت فرماتے ہیں: حکمتوں کو مقصود سمجھنا اور خود ان شرعی احکام کو مقصود بالذات نہ سمجھنا بڑی لغزش ہے۔"احکام نکاح، طلاق وغیرہ میں جابجا اِتَّقُوا اللّٰہ اور حدود اللّٰہ اور سمیع علیم اور عزیز حکیم اور بصیر اور خبیر اور هُمُ الظّٰلِمُوْن اور فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه وغیرہا کا آنا- جو کہ مُشعِر ہیں [احساس کراتے ہیں: ف] مخالفت کی حالت میں وعید پر- دلیلِ قطعی ہے کہ یہ سب احکام شریعت میں مقصود اور واجب ہیں۔"(۴)

(۱) شرح الانتباہات ص ۲۱۶

(۲) اشرف التفاسیر جلد ۲ ص ۱۴۸۔

(۲) بیان القرآن ص ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۴) سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت۔

۲-شریعت کے احکام کومقصود نہ سمجھنا

۱-نماز میں تہذیبِ اخلاق کومقصود سمجھنا

نماز کی حکمت اور اُس کا ثمرہ تہذیبِ اخلاق کو سمجھنا درست نہیں کیوں کہ ''اعمال کے لیے کوئی ایسا ثمرہ نہیں جس کے اعتبار سے ان اعمال کو مقصود بالعرض اور ثمرہ کو مقصود بالذات کہا جائے؛ بل کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزائے صلوۃ مقصود بالذات ہیں......نماز کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی محبوب عاشق سے کہے کہ ہم کو دیکھو اور ہم سے باتیں کرو۔ ہر چند کہ دیکھنا اور باتیں کرنا ایک عمل ہے؛ مگر ایسا عمل ہے کہ خود ہی عمل ہے اور خود ہی ثمرۂ مقصود ہے اس سے کوئی اور ثمرہ مقصود نہیں ....نماز قیام وقعود ورکوع وسجود وقرأت سے مرکب ہے اور ان ارکان کے ساتھ تسبیح وتقدیس وتکبیر وذکر بھی لگا ہوا ہے، یہ نماز کے اجزا ہیں [اور یہ سب مقصود ہیں:]۔اب بتلائیے! اگر نماز فرض نہ ہوتی ،تو جو چیزیں نماز کے اندر ہیں کیا آپ اُن کو نہ ڈھونڈ ھتے ،یقیناً آپ خود اُن کو ڈھونڈ ھتے اور اُن کی طلب وتلاش میں عمر ختم کردیتے۔''(۱)

۲-وضو میں صرف تنظیف یعنی صاف ستھرا رہنے کومقصود سمجھنا

وضو سے مقصود تنظیف تو ہو نہیں سکتی۔اِس کو ایک مثال سے سمجھیے:''یہ بات ثابت ومسلم ہے کہ خدا کی پیدا کردہ ادویہ میں''متعدد مصالح واغراض'' ہوتے ہیں ایسے ہی اس (خدا) کے احکام میں بھی متعدد حکمتیں واسرار مُوَدَّع (ودیعت کیے گئے) ہیں؛ چناں چہ ایک ایک جڑی بوٹی اور دوا میں اُس نے صدہا اوصاف وخواص رکھے ہیں،حتی کہ ایک ہی دوا سے کئی امراض کا دفعیہ ہو جاتا ہے۔لہٰذا جس قدر وضو کی حکمتیں واسرار ہم بیان کریں گے وہ سب اُس میں پائی جاتی ہیں؛ بل کہ اور بھی بہت سی حکمتیں اُس میں اور دوسرے احکام میں ایسی بھی ہیں جہاں تک ہمارا علم نہیں پہنچا۔''لیکن مقصود وہ حکمتیں نہیں ہیں؛ بل کہ خود طاعات ہیں۔اور طاعات میں بھی اصل مقصود کو، اِمتثالِ امر کو یعنی تعبدی ہونے کو، نیز وسیلہ وذریعہ کے درجات کو واضح کیا گیا ہے۔چناں چہ:''وضو سے جب تک نماز نہ پڑھی جاوے اس وقت تک دوسرا وضو مکروہ ہے۔کیوں کہ جب اِس نے غیر مقصود کو ادائے مقصود سے پہلے مکرر کیا، تو اس نے غیر مقصود کو مقصود بنالیا اور یہ حد سے تجاوز ہے۔''(۲)

۳-روزے میں تعدیلِ قوتِ بہیمیہ یعنی حیوانی قوت اعتدال پر لانے کو مقصود سمجھنا

تہذیب نفس یا قوتِ بہیمیہ کو اعتدال پر لانا روزہ کی حکمت ہے نہ کہ بناو علت۔(۳) افسوس ہے کہ ”آج کل ایسی خودرائی ہے کہ دین میں بھی جو جس کی سمجھ میں آتا ہے تراش خراش کرنے کو تیار ہے اور اس بے باکی کو دیکھیے کہ جو سمجھ میں آجائے اُس میں کسی سے مشورہ بھی نہیں کرتے۔ گویا جو اُن کے دل میں آتا ہے وہ وحی قطعی ہوتی ہے۔“ ایک شخص نے دعویٰ کیا ہے کہ روزے اسلام میں صرف تین ہیں اور ایسا خبط ہوا کہ اِس کو اشتہار میں چھاپ دیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے قرآن کریم میں کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ کے آگے فرمایا اَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ اور اَلْقُرْآنُ يُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا ۔ یہی لفظ دوسری جگہ بھی ہے وہاں جو مراد ہے وہی یہاں بھی لینا چاہیے۔ دوسری جگہ یہ ہے وَاذْكُرُوا فِيْ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ ، یہ حج کے بیان میں ہے۔ اور اِس سے مراد گیارہویں بارہویں اور تیرہویں تاریخ ہے۔ تو روزہ بھی اِنہیں دن کا ہوا۔ باقی مولویوں کی گھڑت ہے۔“ ...... اپنے زعم میں دل خوش کرلیا اور سیاق وسباق سب کو بگاڑ دیا۔ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ اور شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ وغیرہ سب سے آنکھ میچ لی۔“(۴)

---

(۱) اشرف التفاسیر جلد۳ ص۴۵ تا ۴۶۔

(۲) ملفوظات حکیم الامت: ۲۳ کمالات اشرفیہ: ۱۱۹۔

(۳) اشرف التفاسیر ج۲ ص۳۱۹۔

(۴) ملفوظات حکیم الامت جلد۲۰۔ حسن العزیز جلد چہارم ص۶۲

۳-شرعی احکام کی حکمتوں،علتوں کو ہی مقصود سمجھنا

زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری کو مقصود سمجھنا جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں

اِس حکمت کو مقصود سمجھنے میں نفس کے لیے ایک سہارا ہے کہ اگر یہ مقصود کسی اور طریقہ سے حاصل ہو جائے تو زکوٰۃ کے تمام احکام کا اپنے کو مکلّف ہی نہ سمجھا جائے اور حکم شریعت سے راہِ فرار اختیار کرنے کا ایک حیلہ مل جائے۔(۱)

حج میں: سوشل اِجتماع،قوم کی بہبودی وترقی اور تجارت کے فروغ دینے کو مقصود سمجھ لیا۔

تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو مقصود سمجھا

اِس حوالہ سے حکیم الامتؒ کا ایک وعظ ہے جس کی تفصیل وہ خود ذکر کرتے ہیں: ''کیرانہ میں پانچ گھنٹہ وعظ ہوا......۔اُس میں یہ ثابت کیا تھا کہ خود الفاظِ قرآن بھی مقصود ہے......؛ بل کہ الفاظ سے گذر کر میں نے یہ ثابت کیا کہ نقوش بھی مقصود ہیں۔الفاظ ونقوش دونوں کے مقصود ہونے کو ایک ہی آیت سے ثابت کیا تھا: تِلْكَ آيٰتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِيْنٍ ۔(۲) میں نے کہا کہ کتاب کے معنی ہیں لکھی ہوئی چیز اور قرآن کے معنی ہیں پڑھنے کی چیز۔کتاب کے لفظ سے نقوش کا مقصود ہونا اور قرآن کے لفظ سے الفاظ کا مقصود ہونا ثابت کیا تھا۔(۳) اِس کے سمجھانے میں کسی قدر دیر لگی تھی کہ جو چیز لکھی ہوئی ہوتی ہے وہ الفاظ نہیں ہوتے بل کہ نقوش ہوتے ہیں۔اہلِ علم تو اس کو خوب سمجھتے ہیں؛ لیکن عوام سمجھتے ہیں کہ الفاظ ہی لکھے جاتے ہیں اس لیے اس کی تقریر میں کچھ دیر لگی تھی۔(۴) وعظ میں بہت مجمع تھا اور نہایت اشتیاق کے ساتھ پانچ گھنٹے تک بیٹھے ہوئے وعظ سنتے رہے۔الفاظِ قرآن کے مقصود ہونے کا بیان اس لیے کیا تھا کہ آج کل جدید تعلیم یافتہ لوگ الفاظ کو مقصود نہیں سمجھتے محض معنی کو مقصود سمجھتے ہیں۔''(۵) چناں چہ حکیم الامت مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک خط میں کسی نے یہ لکھا تھا کہ: ''کلام کا بلا معنی پڑھنا لا حاصل ہے بر بنا آیت: مِنْهُمْ أُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتَابَ.(۶)

''افسوس لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ خود رائی اس درجہ ہوگئی ہے کہ کلامِ مجید ہی کو اڑانا چاہتے ہیں۔ایسے لوگوں کو جواب لکھنے سے کچھ نفع نہیں؛ لیکن اس لیے لکھ دیتا ہوں کہ شاید اوروں کو اِن کی تقریر سے شبہہ پڑ جائے، چناں چہ جواب لکھ دیا گیا کہ اس میں ان یہود کی تقبیح (خرابی اور برائی کا ذکر) ہے جو نہ علم کو ضروری سمجھتے تھے، نہ عمل کو۔پس اس کی مذمت ہے نہ کہ ترجمہ نہ جاننے کی۔''(۶)

دعا میں صرف نفس کی تسلی

دعاء صرف امور غیر اختیاریہ کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ عام خیال ہے کہ جو امر اپنے اختیار سے خارج ہوتا ہے وہاں مجبور ہو کر دعا کرتے ہیں، ورنہ تدبیر پر اعتماد ہوتا ہے۔ بل کہ امور اختیاریہ میں بھی دعاء کی سخت ضرورت ہے اور ہر چند کہ اُن کا وجود اور ترتب بہ ظاہر تدبیر اور اسباب پر مبنی ہے؛ لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے، خود اُن اسباب کا جمع ہو جانا واقع میں غیر اختیاری ہے اور اس کا بجز دعاء اور کوئی علاج نہیں۔ مثلاً کھیتی کرنے میں ہل چلانا، بیج بونا وغیرہ تو اختیاری ہے مگر کھیتی اُگنے کے واسطے جن شرائط اور اسباب کی ضرورت ہے وہ اختیار سے باہر ہیں۔ مثلاً یہ کہ پالا نہ پڑے یا اور کوئی ایسی آفت نہ پڑے جو کھیتی کو اُگنے نہ دے۔ اِس لیے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ "اَفَرَأَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ" الخ۔(۷) پھر سب کو احتیاج ہے تخلیقِ مشیت خداوندی کی اور صاف ظاہر ہے کہ وہ عباد (بندوں) کے اختیار میں نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ امور اختیاریہ میں بھی تدابیر اور کسب کے ساتھ دعاء کی ضرورت ہے......۔"(۸)

---

(۱) البتہ علمائے شریعت نے اس باب میں جو مصالح بیان کئے ہیں انہیں حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی تصنیف "المصالح العقلية للاحكام النقلية" اور مأۃ دروس اردو ترجمہ ۱۰۰ اسبق، ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷-حسن العزیز جلد ۱ ص ۳۱۷-۳۲۰ میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ نیز ملاحظہ ہو، شرح الانتباہات ص ۲۱۷ تا ۲۲۲

(۲) یہ آیتیں ہیں ایک کامل کتاب کی اور قرآن واضح کی (الحجر: بیان القرآن جلد ۶، ص ۲۰)۔

(۳) الفاظ، لفظ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں پھینکنا۔ زبان سے جو آواز نکالی جاتی ہے اُسے 'الفاظ' کہتے ہیں۔ ف

(۴) ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷-حسن العزیز جلد ۱ ص ۲۲۰۔

(۵) ترجمہ: اور اُن (یہودیوں) میں بہت سے ناخواندہ (بھی) ہیں جو کتابی علم نہیں رکھتے لیکن (بلا سند) دل خوش کن باتیں (بہت یاد ہیں) اور وہ لوگ اور کچھ نہیں (ویسے ہی بے بنیاد) خیالات پکا لیتے ہیں۔" (البقرۃ: بیان القرآن جلد ۱، ص ۴۳)

(۶) ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۶ اص ۱۱۳۔

(۷) ترجمہ: اچھا پھر یہ بتلاؤ تم جو کچھ (تخم وغیرہ) بوتے ہو اُس کو تم اُگاتے ہو یا ہم اُگانے والے ہیں۔ (یعنی زمین میں ڈالنے میں تو تم کو کچھ دخل ہے بھی؛ لیکن اُس کو زمین سے نکالنا یہ کس کا فعل ہے) الواقعۃ: ع ۱۵۔ بیان القرآن ج ۱۱ ص ۹۹۔

(۸) ملفوظات جلد ۲۷، ۲۸ ص: ۴۷۲:۔ جلد ۲۱ ص ۸۳۔

۴-شرعی احکام کولایعنی قرار دینا

شرعی احکام کی مذکورہ مصلحتوں کومقصود قراردے کر جب اِن مصالح کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہوسکیں‘‘تو دوسری غلطی یہ کی کہ شرعی’’احکام کولایعنی قراردیا۔‘‘’’مصالح بیان کرنے میں جیسا اس وقت اہلِ تقریر کی عادت ہوگئی ہے ایک بڑی خرابی بھی ہے۔مثلاً نماز کے مصالح بیان کیے جاتے ہیں کہ اس سے اتحاد بین الجماعۃ مقصود ہے۔سواس میں خرابی یہ ہے کہ اگر یہ مصالح کسی وقت دوسری صورت سے حاصل ہونے لگیں گے تو وہ اصل نماز کو خیر باد کہہ کر الگ ہوجائے گا۔مثلاً کلب میں جمع ہونے سے یہ مصالح حاصل ہوجائیں تو وہ کلب گھر کو اللہ کے گھر پر ترجیح دے گا۔‘‘(۱) اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا[کہ احکام مقصود نہیں اور مصلحتیں ضروری نہیں ،تو] پھر مصالح کے حصول[یابی] کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل اُن[شرعی احکام] کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔‘‘(۲)

’’کبھی اِس[تلاشِ حکمت] میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا،جیسا[کہ] اِس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ’’چوں کہ اصل مقصود محض خرچ کرنا تھا۔عہدِ صحابہ میں جانور ہی کثرت سے دستیاب تھے،اس لیے قومی ہمدردی کے جذبہ سے خرچ کرنے کی سہل صورت قربانی تھی،’’اب روپیہ کی حاجت ہے،[لہٰذا] اب اِس[قربانی] کی صورت بدل دینا چاہیے۔‘‘انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں اِس قسم کی باتیں کثرت سے کہی گئیں اور مضامین بھی لکھے گئے۔مورخ شبلی کی ایک تحریر اخبار وکیل امرتسر اور مسلم گزٹ لکھنو میں شائع ہوئی جس میں انہوں نے یہ رائے دی تھی کہ:’’قربانی کرنے کے بجائے اگر اُس کی قیمت مجروحینِ ترک کی اعانت کے لیے دی جائے تو میرے نزدیک جائز اور موجودہ حالات میں زیادہ موجبِ ثواب ہے۔‘‘(۳)

ہر جگہ حکمت نکل بھی نہیں سکتی

’’پھر یہ کہ[علاوہ مذکورہ خرابیوں کے،آخر] کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی؟[ہر جگہ حکمت نکل بھی نہیں سکتی۔] کیا کوئی شخص اعدادِ رکعات کی حکمت بتلاسکتا ہے؟[نہیں بتلاسکتا۔کیوں کہ خدائی احکام بہ کثرت ایسے ہیں کہ عقل کی دسترس سے باہر ہیں] اور[ایک موٹی سی بات یہ ہے کہ] اگر عقل اِن امور کے لیے کافی ہوتی،تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء[Thinkers and Philosophers] ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔‘‘

حکمت ڈھونڈنے کا منشا مقصودیتِ آخرت کا اِنکار ہے

''اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو اِن مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں [جن سے دنیوی غرض کا حصول ہے] در پردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار [Denial of the good of the other world] ہے۔

خدا تعالیٰ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی تعریف میں فرماتے ہیں جب کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کو خرید کر آزاد کر دیا تھا۔ ''وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزٰى، اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى'' تو اِس میں اُن کے فعل کا سبب نفی اور استثناء کر کے منحصر فرما دیا ہے ابتغاء وجہ ربہ میں [کہ صرف خدا تعالیٰ کی رضا کی تلاش ہے] - حالاں کہ اِس میں یہ بھی ایک مصلحت تھی کہ قومی ہمدردی ہے اور ایک کافر کے ظلم سے اُن کو چھڑایا۔''(۴)

---

(۱) ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج اول ص ۳۱۸۔

(۲) اِس کا مفصل ردانتباہِ سوم [متعلق نبوت] کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ دیکھیے شرح الانتباہات ص ۱۲۵-۱۹۔

(۳) شبلی کی اس ذاتی رائے کے مطابق مفتیِ ندوہ مولانا عبداللہ ٹونکی نے فتوی دے دیا تھا جس کی مفصل ومدلل تردید حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے فرمائی تھی۔ اپنے مضمون میں مفتیِ ندوہ کو خطاب کرتے ہوئے دوٹوک الفاظ میں حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا: ''مولانا یہ زمانہ نہیں کہ ہر شخص جو چاہے لکھ دے......اس وقت اگر کوئی علامہ بھی بے کینڈے کی کوئی بات کہے تو مدارس کے طلبہ تک اُس کی تنقید میں حصہ لیں گے......مولوی شبلی صاحب ایک مؤرخ ہونے کی حیثیت سے علامہ مشہور ہیں، بایں وجہ کہ مورخ کو ہر ایک رطب ویابس فراہم کر دینے کی گنجائش ہے......مگر ایک فقیہ ومفتی آج کسی قولِ ضعیف پر فتویٰ دے کر مطاعن واعتراضات سے محفوظ نہیں رہ سکتا؛ لہٰذا مفتی کو مورخ کی تقلید شایاں نہیں۔'' (دیکھیے: فتاویٰ خلیلیہ مظاہر علوم سہارنپور ص ۲۱۴ تا ۲۲۱)۔

(۴) اشرف التفاسیر جلد ا ص ۲۰۱۔

۵-مقصودیتِ آخرت سے اعراض کی خرابیاں

☆اگر آخرت مقصود نہیں، تو ''اِس میں بڑی قباحت یہ ہے کہ اگر وہ دنیوی مصالح کسی دوسرے طریقے سے حاصل ہونے لگیں اور اسلام پر اُن کے مرتب ہونے کی توقع نہ رہے تو چوں کہ اسلام کو مقصود بالعرض رکھا ہے اور مصالح دنیویہ کو مقصود بالذات، اس لیے نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلام کو چھوڑ کو دوسرے طریقے کو اختیار کرلیں گے؛ چناں چہ ''ایک نوجوان نے تو یہاں تک نوبت پہنچائی کہ نماز کے متعلق یہ رائے ظاہر کی اسلام میں اگر نماز نہ ہوتی تو اسلام کی خوب ترقی ہوتی، کیوں کہ نماز سے اکثر گھبراتے ہیں۔ نعوذ باللہ! معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو بھی رائے دیتے ہیں۔''(۱)

آخرت کے خواص کو دنیا پر قیاس کرنا

''کیا اگر آخرت واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ دوسرا عالم ہے۔ اُس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں۔ جیسا ایک اقلیم [Geographical Zone] کو دوسری اقلیم سے۔ اور مریخ [Mars] کو اِس ارض [زمین] سے۔ اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں۔ اور اُن کا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت اور اِرتباط [وربط] کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہوسکتی ہو۔

حاکم کے حکم کی خلاف ورزی

''اِس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانینِ حکامِ وقت [law promulgated by the worldly rulers] کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اِختراع کرکے اور اُس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کرکے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے، تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اُس کے واسطے کیا تجویز کریں گے؟''

مثال ا

''ادنیٰ سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن [طلبی] آوے اور وہ اطلاع یابی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو؛ مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے [اور اُس دوسرے طریق کو اِس طرح اختیار کرے کہ] بذریعۂ رجسٹری تمام اِظہارات قلم بند کرکے ڈاک میں بھیج دے- خاص کر جب

کہ حاکمِ عدالت اُس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو- تو کیا یہ شخص اُس اعلان کا - جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے، تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا - [وارنٹ کا] مستحق نہ ہوگا؟"

مثال۲

[دوسری مثال یہ ہے کہ معمول کے مطابق آداب بجا آوری کو چھوڑ کر] یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دے دیا کرے کیا کافی ہوگا؟"(۲)

احکام میں مصلحتیں ہیں؛ لیکن وہ مدارِ حکم نہیں

"اور ہماری اِس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حکم واسرار [حکمتوں اور رازوں] سے خالی سمجھتے ہیں۔ یا یہ کہ اُس کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوتی۔ ضرور اُس میں اسرار ہیں اور اطلاع کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے۔(۲) لیکن اِس کے ساتھ ہی مدار اِمتثال کا [حکم بجالانے کا مدار]، وہ اطلاع نہیں ہے۔ اگر اطلاع بھی نہ ہو، تا ہم واجب الامتثال ہیں [احکام کا بجا لانا خود واجب ہے] ۔ بعینہٖ قانونِ ملکی [Legal statutes of the state] کا سا حال ہے کہ رعایا کو اُس کے ماننے میں اِنکشافِ لِم [وجہ اور مصلحت کا انتظار جرم عظیم ہے۔ اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تبرع ہے۔"(۳)

---

(۱) اشرف التفاسیر جلد ا ص ۲۰۱۔

(۲) حکامِ وقت کے ساتھ تو کوئی یہ معاملہ نہیں کرتا کہ: "ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اختراع کر کے اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقہ سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے"، آخر حکام کے اور "گورنمنٹ کے احکام کے سامنے کیوں گردنیں جھکا دیتے ہو۔ ذرا وکلا کے پاس جا کر تعزیرات ہند کی دفعات پر اعتراض کرو، دیکھو وہ جواب دیتے ہیں۔ صرف یہ جواب کافی ہو جاتا ہے کہ صاحب قانون یہی ہے۔ سو یہ جواب یہاں کیوں کافی نہیں ہوتا۔ سو، وہاں کیوں نہیں اعتراضات سوجھتے۔" (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۸ ص ۱۷۳ تا ۱۷۴)

(۳) شرح الانتباہات ص ۲۲۵-۲۲۸۔

۶-معلوم حکمتیں بھی ظنی اور تخمینی

☆''ایک تحصیل دار صاحب نے مجھ سے سوال کیا کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جانا تو عقل میں آتا ہے یہ حکم تو عقل کے موافق ہے؛ مگر جہاں ہو وہاں سے نہ جانا عقل میں نہیں آتا۔ یہ حکم عقل کے موافق نہیں معلوم ہوتا؛ بل کہ نہ جانے میں تو خطرہ میں پڑنا ہے۔ میں نے کہا کہ پہلے میرے ایک سوال کا جواب دیجیے، تب میں آپ کو جواب دوں گا، وہ یہ کہ: سپاہی کا میدان کارزار سے پشت دیکر بھاگنا کیوں جرم ہے؟ حالانکہ وہاں بھی ہلاکت تقریباً یقینی ہے، کبھی اِس پر بھی آپ کو شبہ ہوا اور اعتراض کیا کہ عقل میں نہیں آتا۔ وجہ، جرم کی صرف یہ ہے کہ سلطنت نے بیس پچیس روپیہ [یا ایک آدھ لاکھ روپے مثلاً] مہینہ دیکر اس کی جان کا سودا کرلیا۔ سو حق تعالیٰ تو جان کے مالک ہیں، کیا ان کو اِس قانون کا حق نہیں (کہ اپنے حکم سے جاری کی گئی کسی وبا، کسی جنگ میں فرار سے روک دیں)؟ سمجھ گئے پھر دم نہیں مارا۔ یہ حالت ہے کہ دو واقعے باہم نظیر، شریعت پر شبہ، دنیوی رسم پر شبہ نہیں۔ ان لوگوں کی سمجھ اور عقل اور تمام دماغی قوت صرف احکام اسلام ہی پر اعتراضوں میں ختم ہوتی ہے، وجہ وہی ہے کہ قلوب میں اللہ اور رسول کی عظمت اور احترام نہیں۔ اسی وجہ سے شبہات اور اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔ سو اس کی اصلاح سوال و جواب سے نہیں ہو سکتی۔ اِس کا صرف ایک ہی علاج ہے وہ یہ کہ چند روز کسی کامل کی صحبت میں رہیں.... چند روز میں کایا پلٹ ہوجائے گی اور اللہ و رسول کی عظمت پیدا ہو کر سب شبہات اور اعتراضات کا چشمہ ہی بند ہوجائے گا۔''(۱)

حکمتوں پر اِطلاع تخمینی ہے، وہ بھی بعض احکام کی

''اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنّی اور تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔(۲) اور اِس کا کچھ تعجب نہیں، [کیوں کہ] ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات خانگی کی لِـــم [حکمت اور وجہ] نہیں معلوم ہوسکتی، حالاں کہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے۔(۳) جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں؛ حالاں کہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے، تو خالق کے اَسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو یا صحیح اطلاع نہ ہو- کیوں کہ [مخلوق اور خالق] دونوں کے علم میں تفاوت [اور فرق] غیر متناہی [ولامحدود] ہے- تو کیا تعجب ہے؟ بل کہ بہ قول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہِ عقلیہ بالتمام [تمام خداوندی احکام کی متعین عقلی وجہیں معلوم ہوجاویں، تو شبہہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعتِ اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاء بھی اُس کی لِم [reasons for

the injunctions]تک پہنچ گئے۔خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اُس کے اسرار تک کسی کو بالکل [رسائی نہ ہو] یا بتمامہ [پورے طور پر] رسائی نہ ہو۔

سمجھ میں نہ آنے سے عقل کے خلاف ہونا لازم نہیں آتا

اور نہ اِس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہِ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں۔ ہرگز نہیں، عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔(۴)

---

(۱) ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۸ ص ۱۷۳ تا ۱۷۴۔

(۲) ''احکام کو حکمتوں پر مبنی نہ سمجھیں، تو حکمتوں کے سمجھنے کا مضائقہ نہیں۔قرآن میں جہاں کہیں حکم کے بعد لام غایت آیا ہے، وہ علت نہیں ہے، حکمت ہے۔مطلب یہ ہوتا ہے کہ اِس حکم پر یہ اثر مرتب ہوگا، یہ مطلب نہیں کہ حکم کی بنا اس پر ہے۔'' (حکیم الامت: ملفوظات، الافاضات: جلد ۵/ص ۶۸ تا ۶۹)

(۳) دیکھیے اگر ہمارا کوئی نوکر گھر کے اسرار معلوم کرنا چاہے اور بدوں اسرار بتلائے ہماری تجویزوں کو قبول نہ کرے تو نہ تو خود اُس پر جوش آتا ہے کہ اُس سے اسرار بیان کریں۔اور اگر وہ اِس کی درخواست بھی کرے تو دو چار تھپڑ تو لگا دئے جائیں گے؛ مگر اسرار نہیں بتلائے جاتے۔''''بندوں کی (بعض) ایجادیں ایسی ہیں کہ اُن کے اسرار سمجھ میں نہیں آتے، تو خدا تعالی کے اسرار کیسے سمجھ میں آئیں؟ آج کل لوگ حق تعالٰی کے اسرار سمجھنے کے درپے ہوتے ہیں، کیا وہ اُن کی سمجھ میں آسکتے ہیں۔'' (ملفوظات جلد ۱۹ حسن العزیز جلد سوم ص ۲۳۱)

اسلام پر اعتراض کا جواب دینے میں بے اصولی: ''اکثر لوگوں میں یہ مرض ہے کہ وہ احکام شریعت میں عِلَل تلاش کیا کرتے ہیں اور جب علت نہیں ملتی تو حکمت کو علت سمجھ کر اُسی کو معترضین کے جواب میں پیش کردیتے ہیں؛ حالاں کہ علت ما یترتب علیہ الحکم کو کہتے ہیں (کہ جس پر حکم کی بنیاد ہو: ف) اور حکمت خود مرتب علی الحکم ہوتی ہے، تو دونوں جدا جدا ہیں۔نیز تعیین حکمت جہاں منصوص نہ ہو چوں کہ تخمینی امر ہے اس لیے اس میں جانب مخالف کا قوی احتمال باقی ہے۔پس اگر کسی وقت یہ حکمت مخدوش ہوجائے تو اس سے حکم خداوندی بھی مخدوش ہوجائے گا۔= سلامتی کی روش یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ احکام میں حکمت تو یقیناً ہے لیکن تعیین جہاں شارع علیہ السلام نے نہیں کی وہاں ہم بھی نہ کریں اور محض امتثال حکم باری سمجھ کر کرتے رہیں۔'' (ملفوظات جلد ۱۲۔مقالات حکمت جلد اول ص ۱۱۵)

(۴) جو چیز عقل کے خلاف ہو اُسے محال کہتے ہیں۔یعنی دلیل سے اُس کا نہ ہونا ثابت ہوجائے اور جو چیز عقل میں نہ آئے، اُسے مستبعد کہتے ہیں۔دیکھیے: اصول موضوعہ ۳۔شرح الانتباہات۔

☆hkmfislam@gmail.com.9084886709 مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

دسویں بحث

زمانے کی تبدیلی اور شریعتِ اسلامی

۱- معاملات وسیاسات کوشریعت کا جزو نہ سمجھنا

معاملات وسیاسات کوشریعت کا جزونہیں سمجھا جاتا، ''محض تمدنی امور سمجھ کر مصلحتِ زمانہ کے تحت اِن میں تبدیلی کے درپے ہوتے ہیں۔'' ''اور علماء کوبھی اس کی رائے دیتے ہیں اور اُن کے قبول نہ کرنے پر غیظ وغضب کو کام فرماتے ہیں اور اُن کوترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔''

جزوِشریعت ہونے کا معیار: ''خوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے، نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کرلیا جاوے تاکہ [اُس معیار سے] اِس کا آسانی سے فیصلہ ہوجاوے [کہ کون سی چیز داخلِ شریعت شمار ہے اور کون خارجِ شریعت]۔ سو، وہ صرف ایک ہی چیز ہے: وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب۔ اِس کے بعد اب قرآن وحدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور [معاشی وتمدنی امور کے متعلق قرآن وحدیث میں] غور کرو۔ جابجا اِن ابوابِ [تمدن] میں ثواب، عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔ پس جب معیار محقق [اور ثابت] ہے، اب [معاملات و سیاسات کے] جزوِشریعت ہونے میں کیا شبہ رہا؟''

''لوگوں کے مذاق مختلف ہیں، ایک مذاق یہ ہے کہ عبادات تو حقوق اللہ ہیں اور اُن میں حق تعالیٰ کو تصرف کا اختیار ہے اور اُس کے احکام کا نام دین ہے۔ رہے احکامِ موت وحیات یعنی معاشرت اور تمدن، تو اِن سے دین کو کچھ علاقہ نہیں، اس مذاق کی تردید کے لیے لفظ [صلوتی و نُسُکی کے ساتھ] مَحۡیَایَ وَ مَمَاتِیۡ بڑھایا۔ اس صورت میں مَحۡیَایَ وَ مَمَاتِیۡ سے مراد احکامِ حیات وموت ہوں گے۔''(۱)

مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہونے والے تمدنی مسائل: ''البتہ شاید اُن مسائل میں شبہہ باقی رہے جو'' قرآن و حدیث کے متعین معنی سے ثابت نہیں ''صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں۔'' مگر اِن کا بھی کا جزوِشریعت ہونا اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا قیاس و اِجتہاد کے بیان میں واضح چکا ہے۔ اِس تقریر سے اُن سب شبہات کا جواب ہوگیا جو تعدد ازواج یا طلاق [Divorce] یا ربٰو یا تجارت کی جدید صورتوں ...... یا میراث یا مقاتلۂ حربیین [جہاد] وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔(۲)

تجارت وملازمت کی نئی صورتیں: اِن میں سے ''کچھ نئی صورتوں کے احکام میں نے بطورِ خود ہی نیز سوالات موصول ہونے پر لکھے جو حوادث الفتاویٰ کے نام سے شائع بھی ہوچکے ہیں...... مگر اُس کے مطالعہ سے کم از کم یہ تو معلوم

ہوجاتا ہے کہ معاملات کی جتنی نئی صورتیں ہیں ان سب کے احکام فقہاء کے کلام میں موجود ہیں؛ کیونکہ وہ حضرات کلیات ایسے مقرر فرما گئے ہیں کہ انہیں سے ساری نئی صورتوں کے احکام بہ سہولت نکل سکتے ہیں۔‘‘(۳)

نہ لڑائی مقصود ہے، نہ صلح: ’’عقل صحیح کا مقتضا ہر حال میں عدل ہے اور (وہ) منحصر ہے شریعت میں، تو ہر حال میں جو حکم شریعت کا ہو اُس کے ماتحت رہ کر آدمی کو رہنا اور کام کرنا چاہیے۔ شریعت کو اپنے مصالح کے تابع نہیں بنانا چاہیے۔ باقی نہ لڑائی فی نفسہ مقصود ہے، نہ صلح؛ بل کہ ہر چیز کا موقع اور وقت شریعت سے معلوم کر کے عمل کرے۔ صلح اور لڑائی سب اللہ کی رضا کے واسطے ہونا چاہئے۔ مقصود اصلی ہر مسلمان کے کام سے خدا کا راضی کرنا ہے۔‘‘(۴)

صلح کل: ’’الٰہ آباد میں ایک ولایتی درویش محمدی شاہ نے مجھ سے یہ کہا کہ مولوی ایک آیت کا ترجمہ کرو ﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً هُمْ نَاسِكُوْهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْاَمْرِ وَادْعُ اِلٰى رَبِّكَ﴾(۴) میں سمجھ گیا کہ یہ صلحِ کل کے مذہب کو قرآن مجید سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے لَا يُنَازِعُنَّكَ فرمایا لَا يُنَازِعُهُمْ نہیں فرمایا، یعنی اہل باطل کو تو حق نہیں ہے کہ تم سے جھگڑے؛ مگر اہل حق کو یہ حق ہے۔‘‘(۵)

---

(۱) قُلْ اِنَّ صَلٰوتِیْ وَنُسُكِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ’’بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے جو مالک ہے سارے جہان کا‘‘ پ۸، الانعام: بیان جلد۳ ص۱۴۱۔ شرف التفاسیر جلد۲ ص۱۴۸۔ (۲) شرح الانتباہات ص۲۳۱-۲۳۸۔ (۳) حکیم الامت: الافاضات ج۱۰ ص۱۱۴۔ (۴) ’’گو اُن [مشرکین] کو آپ سے اِس بات میں خطاب درست نہیں، مگر آپ کو اُن سے خطاب کا حق ہے‘‘ پ۱۷، الحج:۔ بیان جلد۷ ص۸۱۔ ف]۔ (۵) ملفوظات حکیم الامت- الافاضات الیومیہ: جلد۸ ص۲۱۹۔

۲-کیا احکام شریعت میں تنگی ہے؟

’’اگر کسی کو معاملات وسیاسات کے جزوِ شریعت یا شریعت دائمہ نہ ہونے کا اِس سے شبہہ ہوگیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضرِ تمدن دیکھتے ہیں: پس یا تو وہ احکامِ الٰہیہ نہیں ہیں یا اُس زمانے کے ساتھ خاص ہوں گے [جس زمانہ میں یہ نازل ہوئے تھے]۔ اِس کا حل [’’الانتباہات المفیدۃ‘‘ کے] انتباہِ سوم میں بہ ضمن تقریر شبہہ متعلق غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔‘‘ اور اُسی مقام پر ’’تنگی‘‘ کی اِطلاقی نوعیّتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔(۱) گفتگو کا حاصل تین چیزیں ہیں:

الف- ’’تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔‘‘

ب-خود اپنے نفس کی مزاحمت۔ تو اُس کے لیے تہذیبِ نفس اور تزکیۂ نفس کی ضرورت ہے۔

ج-اپنی ذاتی ضرر سے تنگی: ’’تو ایسا ذاتی ضرر-مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے-کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔‘‘

’’پس ہم کو اِس کی بھی ضرورت نہیں کہ اِن احکام کو زبردستی مصالحِ موہومہ [وہمی مصلحتوں fanciful raisons d'etre] پر منطبق کر کے آیات واحادیث کے غلط معنی گھڑیں اور احکام کو اُن کی اصلیت سے بدلیں۔‘‘

ابنائے زمانہ کی روش: جیسا مدعیانِ خیرخواہیِ اسلام کی عادت ہوگئی ہے کہ ’’اعتراض کی بنیادوں پر دلیل کے مطالبہ ’’کو بے ادبی سمجھ کر اِعتراض کو تسلیم کر کے‘‘، جس شرعی حکم پر اعتراض ہے اسی ’’کو فہرستِ احکام سے نکال کر اُس کی جگہ دوسرا‘‘ تبدیل کردہ حکم ’’بھرتی کر کے اِس مضمون کے مصداق بنتے ہیں ﴿وَاِنَّ مِنْھُمْ لَفَرِیْقًا یَلْوٗنَ الی قولہ وَھُمْ یَعْلَمُوْنَ﴾۔(۲)

خرابی کی جڑ: اور اصل جڑ خرابی کی حب دنیا وتملق اہلِ دنیا [دنیا کی محبت جو آخرت سے رُکاوٹ پیدا کرنے والی ہے اور دنیاداروں کی چاپلوسی] ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہلِ دنیا کے تملق میں جن مبانی [اور اعتراض کی بنیادوں] کو تسلیم کر کے اصولِ اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے اگر وہ اہل دنیا ان اصول [اسلامیہ] کو تسلیم کرلیں، تو یہ محبین [دنیاداروں کی محبت میں فریفتہ] فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر اُن مبانی [یعنی اعتراض کے منشاء اور بنیاد] کو غلط بتلانے لگیں گے۔ غرض قبلۂ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہلِ دنیا کی۔ جس میں رضا ہو اُدھر ہی پھر جاویں گے، جیسے جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔‘‘(۳)

صحیح اصول تو یہ ہے کہ جب احکام شریعت پر اعتراض کیا جائے، تو معترض ومعارض سے اعتراض کے منشا اور

بنیاد پر دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔لیکن اِس وقت ہو یہ رہا ہے کہ اہلِ مغرب سے دلیل کے مطالبہ کو بے ادبی خیال کر کے اُن کے اعتراض کو تو (بے دلیل) تسلیم کر لیتے ہیں اور خود حکمِ شریعت میں ہی تحریف وتبدیل کے در پے ہو جاتے ہیں ۔ایسے لوگ اپنی اِس تحریفی روش میں آیتِ قرآنی کے اِس مضمون کا مصداق بنتے ہیں: ’’اور بے شک ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ کج کرتے ہیں اپنی زبانوں کو کتاب پڑھنے) میں (یعنی اس میں کوئی لفظ یا تفسیر غلط ملا دیتے ہیں،) تاکہ تم لوگ اس کو کتاب کا جز سمجھو، حالانکہ وہ کتاب کا جز نہیں۔اور کہتے ہیں کہ یہ خدا تعالیٰ کے پاس سے ہے، حالانکہ وہ خدا تعالیٰ کے پاس سے نہیں۔اور اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولتے ہیں اور وہ جانتے ہیں۔‘‘(۴)

---

(۱)اِس موضوع پر’’نفی الحرج‘‘ کے نام سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ایک وعظ ہے،راقم الحروف نے’’دین اسلام میں تنگی نہیں‘‘ کے نام سے اِس کی تلخیص کی تھی۔یہ مضمون ۲۰۰۵ء میں ماہ نامہ’’ترجمانِ دیوبند‘‘ میں شائع ہوا تھا۔(۲) ممکن ہے کہ تفسیر غلط بیان کرتے ہوں۔اور غلط تفسیر میں.....یہ دعوی ہوتا ہے کہ تفسیر قواعد شرعیہ سے ثابت ہے....اس صورت میں معنیً جز وکتاب ہونے کا دعوی ہوگا، بایں معنی کہ جز و ماثبت بالشرع ہے اور ہر ثابت بالشرع حقیقۃً ثابت بالکتاب ہے؛ کیوں کہ دوسرے دلائل شرعیہ مُظہِر احکام ہوتے ہیں نہ کہ مثبتِ احکام [یہ اہلِ کتاب کا ذکر تھا،اِس امت کا ذکر کرتے ہوئے’’الانتباہات المفیدۃ‘‘ کے مصنف اپنی تفسیر بیان القرآن میں فرماتے ہیں:ف].....ملحدوں نے اس امت میں بھی حدیث میں تحریف لفظی بھی[کی]اور قرآن میں صرف تحریف معنوی کی ہے۔کیونکہ الفاظ قرآنیہ نصاً محفوظ ہیں۔‘‘(بیان القرآن جلد اص ۲۴۵۔مطبع ملتان)۔(۳) شرح الانتباہات ص ۲۳۸-۲۴۰۔(۴) بیان القرآن جلد اص ۲۴۵،مطبع ملتان۔

☆ مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری hkmfislam@gmail.com.9084886709

CENTRE FOR RESEARCH
IN ILM E KALAM

مجمع الفکر القاسمی الدولی
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

THE INTERNATIONAL ACADEMY
OF QASMI THOUGHT

دراسۃ الانتباہات

[ازافادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخرالاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

گیارہویں بحث

فرد کی آزادی اور معاشرت

۱-عصر حاضر میں عقل وفطرت اور دینی کش مکش۔

۲-معاشرات میں شرعی پابندی۔

الف: جزئی امور۔

ب: کلی امور۔

۱-عصر حاضر میں عقل وفطرت اور دینی کش مکش

عصرِ حاضر میں معاشرتی اموراور ذاتی دلچسپیوں کا مداراپنی آسائش وآرائش اور پسند ومصلحت پر سمجھا جاتا ہے ۔خواجہ الطاف حسین حالی نے اپنے مضمون ''الدین یُسر'' میں جو کچھ تعارف کرایا ہے فرد کی آزادی کی حفاظت کے تیئں ''فطری مذہب'' یعنی خالص اسلام کا جو کچھ تعارف کرایا ہے،تبصرہ کے ساتھ اُس کی بعض دفعات ذکر کی جاتی ہیں:

۱-''دینِ برحق کی شان یہ ہے کہ اُس میں کوئی چیز انسان کومجبور کرنے والی نہ ہو۔''

سوچنے کی بات ہے کہ اگر''کوئی چیز انسان کومجبور کرنے والی نہ ہو۔''تو''انسان کی تہذیبِ اخلاق بھی نہیں ہوسکتی جسے حالی[شبلی وسرسید بھی] دین کا مقصد سمجھتے تھے۔......دین کا تو مطلب یہ ہے کہ انسان پر پابندیاں لگائی جارہی ہیں اوراُسے مکلّف بنایا جارہا ہے۔''[ظفرحسن]

۲-''نہ اعتقادات میں کوئی بات محال تسلیم کرائی جائے''۔

اِس پرکوئی تبصرہ کرنے کے بجائے،ہم رسالہ''تصفیۃ العقائد'' تشریح وتحقیق ازراقم'' کا''نواں اصول:مقصود بالذات تکلیف ہے یااعمال''ص۹۷تا۱۰۱کے ملاحظہ فرمانے کی سفارش کرتے ہیں۔

۳-''کھانے،پینے،پہننے اور برتنے کی چیزوں میں اُن کے لیے اِس قدرروک ٹوک ہوجیسے طبیب کی طرف سے بیمار کے حق میں ہوتی ہے۔''

اِس پربھی کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے،ہم رسالہ''تصفیۃ العقائد'' تشریح وتحقیق ازراقم'' کا''دسواں اصول:''افعالِ ماموروممنوعہ کاحسن وقبح اورمنصبِ پیغمبر''ص۱۰۲تا۱۰۶کے ملاحظہ فرمانے کی سفارش کرتے ہیں۔

۴-دینِ حق''میں کوئی بندش ایسی نہ ہوجس سے انسان کواپنی واجبی آزادی سے دست بردار ہونا پڑے۔''

تبصرہ کرتے ہوئے کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفرحسن لکھتے ہیں:یہ''واجبی آزادی'' کیا چیز ہے اوراس کا معیار کیا ہے؟انیسویں صدی میں تو مغربی لوگوں نے عموماً روسو کا یہ اصول قبول کرلیا تھا کہ''انسان آزاد پیدا ہوا ہے۔لیکن آج ہم اسے[رسم ورواج اور مذہب کی] زنجیروں میں جکڑا ہوا پاتے ہیں۔''اِس اصول کے مطابق توہر پابندی ناواجب ہے۔''(۱)

ڈاکٹر ظفر حسن یہ بھی لکھتے ہیں کہ: ''مغربی اصولوں پر'' خالص اسلام'' دریافت کرنے کی یہ روش ایک حالی نے نہیں، علامہ شبلی نے بھی اختیار کی ہے۔ اُنہوں نے بھی یہی کیا ہے کہ یورپ کے وضع کردہ '' فطری مذہب'' کے اِختراعی اصول پر اسلام کو پرکھ کر دکھانے کی کوشش میں اسلام کی جو بات فطریین کے اصول کے مطابق نہ تھی، اُن میں تاویل کرکے منطبق کرنے کی سعی نامشکور فرمائی ہے۔(۲) معلوم ہونا چاہیے کہ یہ اصول فاسد ہیں۔ کیوں کہ مذہب کا حق اور باطل ہونا عقائد کے حق اور باطل ہونے پر موقوف ہے،'' احکام کی بھلائی برائی کو اُس میں دخل نہیں۔ کیوں کہ بہ حیثیت حکومت حاکم کو ہر قسم کے احکام کا اِختیار ہوتا ہے۔''(۳)

بہرحال، جب یہ امر واضح ہوگیا کہ شریعت سے تعلق رکھنے والے امور میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں ہوا کرتی۔ صرف یہ دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ حکم خدا و رسول کا ہے یا نہیں، یعنی داخلِ شریعت ہے یا نہیں۔ اور داخلِ شریعت یا شرعی ہونے کا معیار معلوم ہو چکا ہے کہ جس بات کے متعلق قرآن و حدیث میں ثواب یا عذاب کا ذکر ہو اُسے شرعی کہیں گے۔

---

(۱) ڈاکٹر ظفر حسن: سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت، ص ۲۹۷، ۲۹۸۔

(۲) دیکھئے الکلام از شبلی ص ۲۵ و مابعد، ص ۱۵۰ و مابعد۔

(۳) الامام محمد قاسم نانوتویؒ: مذاہب کا تقابلی جائزہ ص ۱۱۔

۲-فرد کی آزادی اور شرعی پابندی

ایسے امور جو شرعی طور پر حرام ہیں۔ کچھ جزئی ہیں، کچھ کلی۔

الف- جزئی امور

مثلاً: ''۱-مرد کے لیے ریشمی کپڑے کا استعمال۔۲-پائجامہ، لنگی وغیرہ کا ٹخنے سے نیچے لٹکانا۔۳-داڑھی کٹانا یا منڈوانا۔۴-جاندار کی تصویر بنانا یا رکھنا۔۵-کتا بلاضرورت پالنا۔۶-حلال جانور کا ذبحِ شرعی کے بغیر کھانا۔۵-شراب یا روح شراب کا استعمال(۱) کا استعمال ناجائز ہے دواءً یا غذاءً، خارجی استعمال ہو یا داخلی۔

''**شراب (خمر)**: اُس مخصوص لطیف سیال کا نام ہے جو نشاستہ یا نشاستہ دار اجزاء شکر اور عصارۂ انگور سے بنائی جاتی ہے۔''(۲) شراب کی تیاری کے معروف طریقے دو ہیں۔

۱: عمل تقطیر [شراب مقطر]۔

۲: عمل تخمیر [شراب غیر مقطر]۔

شراب مقطر کو روح شراب کہتے ہیں۔ اِس میں ''میں پانی کی مقدار اقل قلیل؛ بلکہ معدوم سی ہوتی ہے۔''(۳) اِسی طرح ''جوہر شراب (الکوہل) کے تناسب کے گھٹنے بڑھنے سے بھی شراب کی انواع میں اختلاف ہو جاتا ہے۔''(۴)

''بعض قسموں میں جوہرِ شراب زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم۔ اِسی تناسب سے شراب ہلکی اور تیز کہلاتی ہے۔ شراب جن چیزوں سے بنائی جاتی ہے اُن میں مٹھاس (اجزائے سکریہ) یا نشاستہ کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً انگور، کشمش، منقی، مہوہ، چھوارہ، کھجور، جو، گیہوں، چاول وغیرہ۔......شراب میں بعض اوقات زیادہ نشہ اور مدہوشی کی غرض سے اجوائنِ دیسی، بھنگ، تخم دھتورہ اور پوست خشخاش شامل کر دی جاتی ہے۔......اگر ایک دفعہ کی کشید کردہ شراب میں دوسری مرتبہ اجزاء ملا کر شراب کشید کی جائے، تو یہ شراب ''دوآتشہ'' کہلاتی ہے جو نسبتاً تیز ہوتی ہے، یعنی ایسی شراب میں پانی کے اجزاء کم اور شراب کے اجزاء زیادہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر بار بار عمل کیا جائے، تو پانی کے سارے اجزاء تقریباً معدوم ہو جاتے ہیں اور خالص جوہرِ شراب باقی رہ جاتا ہے۔......اگر شراب میں پانی کے اجزاء بہت ہی خفیف مقدار میں ہوں، تو تازہ چونہ کی ڈلی ڈالنے سے پانی کے یہ اجزاء اُس ڈلی میں جذب ہو جاتے ہیں اور وہ پانی سے تقریباً خالص ہو جاتی ہے۔''(۵)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو سمجھنا چاہیے کہ جو شراب عمل تقطیر سے حاصل کی جائے وہ مطلقاً حرام ہے۔ کیوں کہ ''تقطیر'' (۶) کے طریقہ سے حاصل ہونے والی شراب درحقیقت جوہر شراب ہے۔ جوہر شراب کے حوالہ سے اسپرٹ کا تذکرہ کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے لکھا ہے کہ: ''اسپرٹ بہت تیز شراب، گویا شراب کا جوہر ہے۔'' پھر اسپرٹ کا شرعی حکم ذکر کرتے ہیں کہ: ''جو اسپرٹ ان تین چیزوں (انگور، کھجور، منقیٰ) سے بنی ہوئی ہو...... ناپاک وحرام ہوگی۔ ایک قطرہ پینا یا کسی طرح استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور جو اِن تینوں کے سوا اور کسی چیز سے چیز بنے گی اس میں ایک روایت کی رو سے دواءً استعمال کی گنجائش ہوگی۔'' (۷)

(۱) ''اسپرٹ میں سے علم کیمیاء کے ذریعہ خاص منشی جز وعلاحدہ نکال لیتے ہیں اس کا نام 'الکوہل' ہے۔' Alcohol یا اس کے مؤثر جزء Ethyl Alcohol وغیرہ۔

Ethanol,also called alcohol,ethyl alcohol and grain alcohol,is a clear,colorless liquid and the principle ingredient in alcoholic beverages like beer,wine or brandy.

(۲) حکیم کمال الدین ہمدانی: ''اصول طب'' ص ۳۶۳۔ اشاعتِ طب لاہور۔

(۳) حکیم الامتؒ، اختری بہشتی زیور حصہ نواں۔

(۴) حکیم وسیم احمد اعظمی: ''علم الصیدلہ'' اعجاز پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی ۱۹۹۵ء۔

(۵) حکیم کبیر الدین: بیاض کبیر حصہ سوم، علم الصیدلہ ص ۵۴، ۵۵۔

(۶) distillation۔

(۷) حکیم الامتؒ، اختری بہشتی زیور حصہ نواں، ص ۱۰۲۔

☆ مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری 9084886709.hkmfislam@gmail.com

مجمع الفكر القاسمي الدولي
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۲۴؍ربیع الاول ۱۴۴۴ھ=۲۱؍اکتوبر ۲۰۲۲ء

جمعہ- قسط: ۲۴

دراسة الانتباهات

[ازافادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

ب-کلی امور

مثلاً:

ا-تشبہ کفار کے ساتھ۔

۲-چندہ جوخوش دلی سے نہ ہو؛ بلکہ ناگواری یا دباؤ سے ہو یا دھوکہ سے ہو۔

۳-جوسواری ولباس تفاخر وتکبر واظہارشان کے لیے ہو۔

اِن امور سے متعلق جب یہ کہا جائے کہ یہ شرعی احکام ہیں،تو ''فردکی آزادی'' کے تصور کو معیار قرار دے کر اِن احکام کے تسلیم کرنے میں درج ذیل طریقوں سے بے چینی پیدا کی جاتی ہے:

ا-ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے۔حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں۔

۲-علماء سے وجہ دریافت کی جاتی ہے۔

۳-احکام کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔

ا-تشبہ اورمسامحت

تشبہ(۱) کفّار کے ساتھ ناجائز ہے،لباس میں ہو یا طرزِ اکل وشرب میں ہو۔(۲)

مسئلہ کی تحقیق: ''انتظامی امور میں دوسری قوموں کی ایجاد کردہ چیزوں کا اختیار کرلینا جائز ہے بشرطیکہ ان کا شعار قومی یا مذہبی نہ بن گیا ہو۔جیسے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ شاہان عجم کی عادت ہے کہ جب دشمن کا خوف ہوتا ہے تو خندق کھود لیتے ہیں۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کھدوائی،اسی طرح یہ توپ بندوق یورپ کی ایجاد ہیں مگر ان کا استعمال اسی اصل پر جائز ہے۔''(۳)

الف- کفار کی طرف میلان کی یہ صورتیں ہیں: ''اُن کے رسوم قبیحہ میں شرکت، بے جا خوشامد، متعصب کفار کی چاپلوسی اور ابلہ فریبوں میں آجانا''۔یہ سب باتیں قابلِ مذمت اور ممنوع ہیں۔[اور] ''مَـنْ تَشَبَّـهَ بِـقَـوْمٍ فَهُـوَ مِـنْهُـمْ'' [جو شخص کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے اُس کا شمار اُسی قوم میں سمجھا جائے گا]اور ''مَـنْ كَثَّـرَ سَوَادَ قَـوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ'' [جو شخص کسی قوم کی جماعت میں اِضافہ کرے اُس کا شمار اُسی قوم میں سمجھا جائے گا] اور ''هَـااَنْتُمْ

اُولآءِ تُحِبُّوْنَهُمْ وَلَا يُحِبُّوْنَكُمْ“ [”ہاں (سمجھو) تم تو ایسے ہو کہ اُن لوگوں سے محبت (کا برتاؤ) رکھتے ہو اور یہ لوگ تم سے اصلاً محبت نہیں رکھتے (نہ دل سے، نہ برتاؤ سے) حالاں کہ تم تمام (آسمانی) کتابوں پر ایمان رکھتے ہو (اِس میں اُن کی کتابیں بھی آگئیں اور وہ تمہاری کتاب یعنی قرآن پر ایمان نہیں رکھتے؛ مگر وہ تو باوجود اِس تمہارے ایمان کے بھی تم سے محبت نہیں رکھتے اور تم باوجود اُن کے عدمِ ایمان کے بھی اُن سے محبت رکھتے ہو) اور (تم اُن کے اِس ظاہری دعوائے ایمان سے شبہہ مت کرنا کہ وہ بھی تو ہماری کتاب پر ایمان رکھتے ہیں)(۴)

ب- ہاں، کسی ”ضرورت شدید یا اکراہ“ کی وجہ سے کرنا پڑے ”تو مجبوری ہے۔ اختیار اور ارادہ سے اور اِن افعال کو جائز سمجھ کر کرنا کسی حالت میں درست نہیں۔ الغرض حسن خُلق اور چیز ہے اور مودۃ ومحبت اور تولی اور چیز۔ حسن خلق کی نسبت وارد ہے ”﴿وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِيْمٍ﴾ (اور بے شک آپ اخلاق (حسنہ) کے اعلیٰ پیمانہ پر ہیں (کہ ہر فعل آپ کا موصوف با عتدال اور قرینِ رضائے ایزد متعال ہے)“(۵) اور مودۃ اور تولی کی نسبت وارد ہے ﴿لَايَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً﴾۔[”مسلمانوں کو چاہیے کہ (ظاہراً یا باطناً) کفار کو دوست نہ بناویں مسلمانوں (کی دوستی) سے تجاوز کر کے۔[جس کی دو شکلیں ہیں:

۱- ایک یہ کہ مسلمانوں سے بالکل دوستی نہ رکھیں۔

۲- دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ کفار سے بھی دوستی رکھیں۔

دونوں صورتیں ممانعت میں داخل ہیں) اور جو شخص ایسا (کام) کرے گا۔ سو وہ شخص اللہ کے ساتھ دوستی رکھنے کے کسی شمار میں نہیں (کیوں کہ جن دو شخصوں میں باہم عداوت ہو، ایک سے دوستی کر کے دوسرے سے دوستی کا دعویٰ قابلِ اعتبار نہیں ہوسکتا)؛ مگر ایسی صورت میں (ظاہری دوستی کی اجازت ہے) کہ تم اُن سے کسی قسم کا (قوی) اندیشہ رکھتے ہو (وہاں دفعِ ضرر کی ضرورت ہے“(۶) ﴿وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ اِنَّ اللّٰهَ لَايَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ﴾۔(۷)[”(جب جملہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دوستی ہوتی ہے تناسب (باہمی مناسبت: ف) سے، تو) جو شخص تم میں سے اُن کے ساتھ دوستی کرے گا بے شک وہ (کسی خاص مناسبت کے اعتبار سے) اُنہی میں سے ہوگا (اور گو یہ امر بہت ہی ظاہر ہے؛ لیکن) یقیناً اللہ تعالیٰ (اس امر کی) سمجھ (ہی) نہیں دیتے اُن لوگوں کو جو (کفار

سے دوستی کر کے) اپنا نقصان کر رہے ہیں (یعنی دوستی میں منہمک ہونے کی وجہ سے یہ بات اُن کے سمجھ ہی میں نہیں ۔)(۸)

---

(۱) It is not permissible for a Muslim to simulate the infidels۔

(۲) شرح الانتباہات ص۲۴۶۔

(۳) ملفوظات جلد۸ ص۳۴۶۔

(۴) القلم، بیان جلد۱۲ ص۳۱۔

(۵) آل عمران، بیان القرآن جلد۲ ص۱۰۔

(۶) آل عمران: ۱۱۹، بیان القرآن جلد۲ ص۵۱۔

(۷) المائدۃ: بیان القرآن، جلد۳ ص۴۰۔

۲-بعض دیگر امور

۲-چندہ جب خوش دلی سے نہ ہو بل کہ ناگواری اور دباؤ سے ہو یا دھوکہ سے ہو، ناجائز ہے۔حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''اگر کسی قسم کا دباؤ ہو تو میں اُس چندہ کو حلال بھی نہیں سمجھتا۔کیوں کہ حدیث شریف میں یہ حکم صاف موجود ہے کہ: لَایَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُّسْلِمٍ اِلَّا بِطِیْبِ نَفْسٍ مِّنْهُ'' (کسی بھی مسلمان شخص کا مال اُس کی رضامندی کے بغیر لینا حلال نہیں ہے) دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم **لایحل** فرما رہے ہیں پھر ایسا چندہ کیسے حلال ہو سکتا ہے؟'' ''اکثر بل کہ قریب قریب علی الدوام اس کا بالکل لحاظ نہیں کیا جاتا کہ جس شخص سے یہ رقم وصول کی جارہی ہے آیا یہ شخص بالکل خوش دلی سے دے رہا ہے یا کہ کسی خاص شخص کی وجاہت اور دباؤ یا عام مجمع کے شرم ولحاظ سے دے رہا ہے۔''(۱)

۳-''جو سواری ولباس تفاخر وتکبّر واظہارِ شان کے لیے ہو'' اُس سے بچنا ضروری ہے:

''امراض کی مختلف قسمیں ہیں: کسی کو حب مال کا مرض ہے کسی کو حب جاہ کا۔ان (تعلیم یافتوں) کو' حب مال وجاہ کے ساتھ تن آرائی کا بھی مرض ہے۔'' اِن کی رفتار، گفتار، نشست وبرخاست، خورد ونوش، سب میں دہریت ونیچریت والحاد کا رنگ جھلکتا ہے۔''(۲)

لباس کے متعلق شرعی احکام-''لباسِ فاخر اگر اپنی تفریح طبع کے لیے ہو تو جائز ہے اور وہ اس آیت کے تحت میں داخل ہے: ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ'' الخ۔اور اگر تفاخر عند الناس کی غرض سے ہو تو حرام ہے اور اس آیت کی تحت میں داخل ہے ''وَزِیْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌ بَیْنَکُمْ'' (۳)

بہر حال ''اِن [مذکورہ بالا] امور میں کوئی شخص مخیَّر [با اِختیار] وآزاد نہیں ہے۔اِس زمانہ میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا گیا ہے اور اُس کا محل [وموقع معاشرت وعادات اور ذاتی پسند و ناپسند سے تعلق رکھنے والے] ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں [جن کا اوپر بیان ہوا۔](۴)

احکام کا تمسخر ومذاق-''اِن کے قلوب میں احکامِ شرعیہ کی بالکل عظمت نہیں ہوتی۔سوال بھی کرتے ہیں تو تمسخر کی راہ سے۔ایک شخص کہتے تھے کہ ایک صاحب نے جو انگریزی تعلیم یافتہ تھے ان شخص کو ریل میں وضو کرتے دیکھ کر تمسخر کی راہ سے سوال کیا کہ سفر کی نماز میں تو قصر ہے، وضو میں قصر کیوں نہیں؟ [جب عبادات-جنھیں شرعی حکم سمجھتے ہیں-میں یہ تمسخر ہے، تو تمدن سے متعلق احکام میں-جنھیں شریعت سے خارج سمجھتے ہیں-کیا کچھ سلوک روانہ

رکھا جاتا ہوگا؟]

☆ کبھی اِن عادات کی [تمدنی] مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔'' اِن سب امور کا جواب کتاب ''الانتباہات المفیدۃ'' میں دیا گیا ہے۔

قانونی ضابطہ میں رائے نہیں چلا کرتی۔ ''اصل یہ ہے کہ ضوابطِ قانونیہ [قانونی ضابطوں] کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لِمَ کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا سر [راز] تقریبِ فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے، وہ محض تبرع [زائد سلوک اور احسان] ہے، وہ اصل جواب نہیں۔ (٦)

---

(١) ملفوظات حکیم الامت ج ٩ ص ٢٣٥۔ افسوس ہے کہ وقت کے مفکرِ ملت جناب خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے اپنے مضمون میں اِسی عیب و گناہ کو ہنر بنا کر پیش فرمایا ہے۔ دیکھیے: روزنامہ ''اِنقلاب دہلی ٩/١ اکتوبر ٢٠٢٠ء''

(٢) ملفوظات: جلد ٢٢ ص ٥٧، ج ٨ ص ١٣٤ تا ١٣٥۔

(٣) ملفوظات ج ١٣ ص ٦٣، ترجمہ: آپ فرما دیجئے! کہ (یہ بتلاؤ) اللہ تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے کپڑوں کو جن کو اُس نے اپنے بندوں کے (استعمال کے) واسطے بنایا ہے۔ بیان القرآن ج ٤ ص ١٠۔ اشرف التفاسیر جلد دوم ١٥٥۔ ملفوظات، الافاضات الیومیہ ج ٨ ص ٣٤٣۔

(٤) ''مباحات (جائز چیزوں) میں بھی شریعت کو تصرف (تبدیلی کرنے اور حکم دینے) کا اختیار ہے؛ چناں چہ اسی بنا پر ارشاد ہے: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا﴾ کہ گھر میں دروازے آیا کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم عبادات سے متعلق نہیں، بل کہ عادات سے متعلق ہے۔'' (اشرف التفاسیر: ج ١ ص ١٧٣)

(٥) شرح الانتباہات ص ٢٤٧-٢٥٠۔

(٦) ''اپنی رایوں کو دخل دینا یہ سب شیطانی اور نفسانی حرکات ہیں اس [شیطان۔ف] نے بھی یہی کہا کہ: ﴿خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ﴾ جس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی حالت میں (جب کہ میں آگ کا بنا ہوں اور آدم مٹی کے اور آگ مٹی سے افضل ہوتی ہے تو مجھ کو آدم کے سامنے۔ف) سجدہ کا حکم کس حکمت سے ہے؟ دیکھو پھر کیا حشر ہوا! اگر حق تعالیٰ چاہتے تو حکیمانہ جواب فرما سکتے تھے؛ مگر یہ سمجھ کر کہ مخاطب کو تفتیش حکمت کا کیا منصب ہے؟ حاکمانہ جواب فرمایا: ﴿اُخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ﴾ '' ترجمہ: آسمان سے نکل، کیوں کہ بیشک تو (اس حرکت سے) مردود ہو گیا۔ بیان ج ٦ ص ٢٦۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج ٧/ص ٢٣٤ تا ٢٣٥)

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفكر القاسمي الدولي
THE INTERNATIONAL ACADEMY OF QASMI THOUGHT

۲۶ربیع الاول۱۴۴۴ھ=۲۳؍اکتوبر۲۰۲۲ء

اتوار- قسط:۲۵

دراسة الانتباہات

[ازافادات حکیم الامت]

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

Akkalkuwa, Dist - Nandurbar, Maharashtra, Pin No.425415

۱۲ویں بحث

اخلاق وجذبات

اخلاق باطنی وجذباتِ نفسانیہ سے متعلق غلطیاں

۱- جزوِ دین نہ سمجھنا:

اس باب میں ایک غلطی تو معاملات، سیاسات اور معاشرت کی طرح ''مشترک ہے کہ اِس کو بھی جزوِ دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اِس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی۔ یعنی'' قرآن و حدیث'' میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا'' عذاب'' کا وارد ہونا۔''(۱)۔

حضرت مصنفؒ نے اپنے ایک وعظ میں اِس مضمون کو کھول کر بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''گناہ دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جو ظاہر نظر میں گناہ ہیں اور اکثر لوگ اُن کو گناہ سمجھتے ہیں۔ جیسے چوری' زنا' قتل' ناحق ظلم' پرایا مال کھاجانا' شراب پینا وغیرہ۔ دوسرے وہ گناہ کہ لوگ اُن کو گناہ نہیں سمجھتے اور نہ اُس طرف کبھی اُن کا ذہن جاتا ہے کہ یہ گناہ ہیں۔ مثلاً مال کا لالچ ہونا، خدا کے ساتھ کسی سے [دنیوی غرض] سے محبت ہونا، اللہ کی یاد سے غافل ہونا۔ یہ وہ چیزیں ہیں کہ اِن کے گناہ ہونے کا شبہ تک بھی نہیں ہوتا؛ چناں چہ جب کبھی اپنے گناہوں کو یاد کرتے ہیں، تو ظلم، چوری 'چغلی' غیبت وغیرہ تو یاد آتے ہیں؛ مگر یہ ہرگز نہیں آتا کہ ہمارے دل میں لالچ ہے۔ ہماری تمام عمر غفلت میں گزر گئی اور تمام عمر اِس کوشش میں گزر گئی کہ ہم بڑے بن کر رہیں، ناک اونچی ہو۔ اِن کو وہی لوگ گناہ سمجھتے ہیں جو جانتے ہیں اور جاننے والوں سے میری مراد وہ ہیں جو علم دین کامل رکھتے ہیں۔''

۲: اچھے اور برے اخلاق کی فہرست میں خلط:

اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اچھے اور برے اخلاق کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے۔ یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام دے کر عمدہ'' قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقتِ واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ [برے] ہیں۔ ''اور بعض کو- جو کہ فی الواقع اچھے ہیں؛ لیکن اُنہیں برے اخلاق کا نام دیا گیا ہے۔

الف- برے اخلاق جنہیں اچھا نام دیا گیا

۱: ''ترقی'' [Progress]

[اُن] میں سے ایک وہ ہے جس کو'' ترقی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور حقیقت اُس کی ''حرصِ مال'' و'' حرص جاہ'' [مال،

شان اور منصب کی ہوس] ہے۔ (۱) مغربی قوموں کے قدم بہ قدم چلنے کا نام اُنہوں نے ''ترقی'' رکھا تھا۔لیکن ''ترقی'' کی اصل تحقیق یہ ہے:

''اسلام میں ترقی کرنا فرض ہے، اب کسی کی مجال ہے کہ ترقی سے روک سکے۔لہٰذا علماء پر یہ الزام بالکل تہمت ہے [کہ وہ ترقی سے روکتے ہیں] قرآنی فرض سے کوئی کیسے روک سکے! بس فرق اِس قدر ہے کہ اور لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسری قوموں کے قدم بقدم چل کر ترقی کرو اور علماء یہ کہتے ہیں کہ جس طرح قرآن کہے اس طرح ترقی کرو۔'' (۲)

''آج کل مادی ترقی پر بڑا ناز ہے: مگر یہ ترقی ترقی کہلانے کے قابل نہیں۔ترقی کہلانے کے قابل تو وہ ہے کہ جو ذریعہ ہو خدا کے راضی کرنے کا۔'' (۳) نیز فرماتے ہیں: ''بہ فرض محال اگر احکام اسلام اور شریعت مقدسہ کو پامال کر کے ترقی ہو بھی گئی، تو یہ اسلام اور مسلمانوں کی ترقی تو کہلائے جانے کی قابل ہو گی نہیں......یہ نیچریت بھی زندقہ اور الحاد کا زینہ ہے۔پھر اس ترقی کے نہ حدود ہیں نہ اصول۔'' (۴)

''......احکام اسلام کو مٹانے پر تلے ہوئے ہیں کوئی کہتا ہے کہ حرمت سود کا مسئلہ مانع ترقی ہے۔کوئی کہتا ہے کہ پردہ مسلمانوں کی ترقی کو مانع ہے۔کوئی کہتا ہے کہ صرف توحید خداوندی کی ضرورت ہے۔اعتقاد رسالت مانع ترقی ہے۔غرضیکہ ہاتھ دھو کر اسلام کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں اور پھر مسلمان کے مسلمان۔قوم کے خیر خواہ، راہبر، مقتدا بنے ہوئے ہیں۔خیر لگالیں زور ایڑی سے چوٹی تک انشاءاللہ اسلام کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔'' (۵)

---

(۱) خواجہ الطاف حسین حالی اسلام کو ''فطری مذہب'' ظاہر کرتے ہوئے دینِ فطرت کی وضاحت اِس طرح کرتے ہیں کہ: ''اُس میں کوئی مزاحمت ایسی نہ ہو جس سے انسان پر ترقی کی راہیں مسدود ہو جائیں''۔ (سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت)

(۲) ملفوظات حکیم الامت: ج ۳ ص ۱۳۰۔

(۳) ملفوظات حکیم الامت: ج ۴ ص ۲۰۴ تا ۲۰۵۔

(۴) ایضاً: ج ۶ ص ۳۸۴ تا ۳۸۵۔

(۵) ملفوظات ج ۲ ص ۱۳۵۔

☆9084886709.hkmfislam@gmail.com مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

۲-''اعزاز'' [Honour]

برے اخلاق جنہیں اچھا نام دیا گیا اُن ''میں سے ایک وہ ہے جس کا نام ''اعزاز'' رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اُس کی ''کبر'' ہے۔'' جاہ کے معنی یہ سمجھا گیا '' کہ لوگ ہمارے خوف کی وجہ سے ہماری تعظیم کریں۔ حالاں کہ جاہ کی حقیقت ہے'' دلوں کا مالک ہونا۔ حدیث میں ہے کہ بعضے لوگ اپنی نظر میں بڑے ہوتے ہیں اور وہ خدا تعالی کے نزدیک کلاب اور خنازیر (کتے اور سور) سے بدتر ہوتے ہیں۔ اور ''ان کے سامنے خوف کی وجہ سے لوگ تعظیم کرتے ہیں۔'' (۱)

۳-'' قومی ہمدردی''- اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کو'' ہمدردیِ قومی'' کہا جاتا ہے کہ حقیقت اُس کی ''عصبیت'' ہے، جس میں حق، ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔ اور اب ''بعض اہلِ حق میں بھی مذاق گروہ بڑھانے کا پیدا ہو گیا ہے''۔ (۲)

۴-''سیاسی حکمت''- اِس کی حقیقت ''تلبیس'' اور ''خداع'' [حق کو باطل کرنا] ہے۔ '''شیوہ اِس وقت لوگوں نے اختیار کیا ہے کہ تھوڑے سے اِدھر گئے، تھوڑے سے اُدھر۔ اِس فرقہ میں آگئے، تو اِسی قسم کی باتیں کرنے لگے اور اگر دوسرے میں گئے، تو انہی کا طرز اختیار کر لیا۔ غرض کوئی خاص مشرب نہیں ہے۔ ایک مولوی صاحب کہتے تھے کہ میں تھوڑا سا غیر مقلد ہوں اور تھوڑا سا نیچری ہوں، تھوڑا سا بدعتی ہوں۔ اور شرح اس کی یہ فرمائی کہ میں ڈھولکی سنتا ہوں اس لیے تو بدعتی ہوں اور ترقی پر لکچر دیتا ہوں اس لیے نیچری ہوں۔ اور ظہر وعصر ایک وقت میں پڑھتا ہوں اس لیے غیر مقلد ہوں۔'' (۳)

۵:''رفتار زمانہ''- ایک وہ ہے جس کو ''رفتارِ زمانہ کی موافقت'' کہا جاتا ہے جس کی حقیقت ''منافقت'' [Hypocrisy] ہے۔

ب-اچھے اخلاق جو قابلِ نفرت بن گئے

ا:''قناعت''

''قناعت'' [حرص وطمع سے محفوظ رہ کر بہ قدرِ کفایت پر اِکتفا کرنا] ہے جس کو ''پست ہمتی'' کہہ دیا گیا؛ حالاں کہ '' آدمی قناعت اور ضروری سامان کے ساتھ رہے تو تھوڑی آمدنی میں بھی رہ سکتا ہے۔ اور فرض منصبی کو بھی ایسا ہی

تقویٰ والا ادا کر سکتا ہے۔‘‘ (۴)

۲: ’’توکل‘‘ و ’’تفویض‘‘ - غیر متصرف حقیقی سے صرفِ نظر، متصرفِ حقیقی کے لیے خود سپردگی] ہے، جس کو ’’تعطل‘‘ [Idleness] قرار دیا گیا ہے۔

۳: ’’دینی حمیت‘‘ و ’’تصلب فی الدین‘‘ - دین کے لیے غیرت اور پختگی کا نام ’’تعصب‘‘ و ’’تشدد‘‘ رکھ دیا ہے۔ حالاں کہ خلافِ دلیل امر پر اَڑنا ’’تعصب‘‘ کہلاتا ہے۔ غیر مطلوب، عقلی مصلحت کے خلاف سختی ’’تشدد‘‘ کہلاتی ہے۔

۴: ’’بذاذت‘‘ - جس کو ’’تذلل‘‘ [ذلت اختیار کرنے] سے تعبیر کرتے ہیں۔

۵: ’’تواضع‘‘ - کو ’’دناءت‘‘ و ’’خساست‘‘ [بےحوصلہ، پست طبیعت نامزد کرتے ہیں۔

۶: ’’تقویٰ‘‘ - ’’تقویٰ‘‘ [گناہوں سے بچنا اور حرام حلال کی تمیز رکھنا]

ہے جس کو ’’وہم‘‘ و ’’وسوسہ‘‘ کہنے لگتے ہیں۔

۷: ’’گوشہ نشینی‘‘: فضول صحبت سے ’’عزلت‘‘ [اور گوشہ نشینی] کو ’’وحشت‘‘ کہتے ہیں۔ (۴) حالاں کہ ’’آج کل سلامتی عزلت اور یکسوئی میں ہے..... اِس میں یہ نیت کرے کہ بعض کو اپنے شر سے محفوظ رکھو اور بعض کے شر سے اپنے آپ کو محفوظ رکھو۔‘‘ (۵)

یہاں بہ قدرِ ضرورت پر اِکتفا کیا گیا زیادہ تفصیل کے ساتھ اِن چیزوں کی حقیقت: حجۃ الاسلام علامہ غزالی کی ’’احیاء علوم الدین‘‘، ’’اربعین‘‘ وغیرہ میں اور حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تصنیفات ’’تعلیم الدین‘‘، ’’کمالاتِ اشرفیہ‘‘، ’’انفاسِ عیسی‘‘، ’’تربیت السالک‘‘ وغیرہ کے مطالعہ سے معلوم کی جا سکتی ہے۔

---

(۱) اشرف التفاسیر جلد۳ ص ۳۶ تا ۳۸۔ (۲) حکیم الامت: ’’امثال عبرت‘‘ ص ۱۸۴۔ (۳) امثال عبرت: ص ۲۲۸، بہ حوالہ وعظ عمل الذرہ۔ (۴) ملفوظات جلد ۲۳، کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۱۶۔ دورِ حاضر میں لذت کی زیادہ سے زیادہ پیداوار اور اُس کی حصولیابی کے لیے فرد کی زیادہ سے زیادہ نفسانی آزادی کو ہدف بنانے کے نتیجہ میں لوگ اُس ’’قناعت‘‘ کو ’’پست ہمتی‘‘ سمجھنے لگے۔ (۵) ملفوظات ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۷۹، جلد ۱۹ ’’حسن العزیز‘‘ جلد سوم: ص ۳۳۵ ص ۲۳۹۔

احوالِ واقعی

مجمع الفکر القاسمی الدولی کے تحت ''ترجمانِ قاسم واشرف'' کے چینل سے ''کلامیات حکیم الامت'' کا جس سلسلہ کی ابتدا کی گئی تھی وہ ۲۰۲۰ کے اواخر سے شروع ہو کر ۲۰۲۱ کے اوائل تک جاری رہا اور ۱۰۰/دنوں میں مکمل ہوا۔خدا کا شکر ہے کہ اُس نے اِسے شرفِ قبول سے نوازا۔اہلِ علم ،اہلِ فہم اور اہلِ طلب نے اِس سلسلے کے متعلق مسرت کا اظہار کیا۔

اِس حوالہ سے ایک فاضل عالم مبصّر برادرِ عزیز القدر مولانا معاویہ صاحب نے شروع کی قسطیں [پچاس سے زائد] دیکھنے کے بعد تبصرہ رقم فرمایا[جو آگے آ رہا ہے]۔ایک عرصہ کے بعد میں نے توجہ دلائی کہ اس سلسلہ کی آگے کی قسطیں بھی دیکھ لیں تو اچھا ہو۔اور یہ بات اس طرح کی تھی جو علامہ سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے اپنی ایک کتاب کے متعلق رائے جاننے کے لیے مولانا عبدالباری ندویؒ کو ارسال کیے گئے مکتوب میں لکھی تھی کہ تعریف نہیں چاہتا؛لیکن یہ ضرور چاہتا ہوں کہ محسوس کرسکوں کہ درست چل رہا ہوں ۔اِس کے بعد مولانا معاویہ صاحب نے چند سطریں لکھیں۔یہاں دونوں پیشِ خدمت کی جارہی ہیں،ساتھ ہی یہ بھی معروض ہے کہ:

جس سلسلہ ''کلامیاتِ حکیم الامت'' پر یہ تبصرہ ہے،ناچیز کو اُس کی تہذیب،نظرِ ثانی اور اضافات کی توفیق بھی میسر آئی ،پھر یہ ہوا کہ قارئین ومستفیدین کی تعداد بھی بڑھتی چلی گئی،تو احباب کی فرمائش پر اِس نظرِ ثانی شدہ سلسلہ کو دوبارہ ''ترجمانِ قاسم واشرف-۲'' پر ہفتے میں دو دن [جمعہ،اتوار] کو ''دراسات الانتباہات'' کے نام سے جاری کیا گیا اور اب وہی ''دراسات الانتباہات'' آپ کے ہاتھوں میں ہے۔خدا تعالی اِسے حکیم الامتؒ کے لیے تو درجات کی بلندی اور ''ترجمانِ قاسم واشرف'' سے وابستہ مستفیدین کے لیے خصوصاً اور دیگر نفع اُٹھانے والے حضرات کے لیے عموماً،دارین میں صلاح وسعادت کا ذریعہ بنائے۔

فخر الاسلام

۲۹/ربیع الاول ۱۴۴۴/=۲۶/۱/اکتوبر ۲۰۲۲ـ

نظر، اہلِ نظر کی

’’کلامیات حکیم الامت کا یہ زریں سلسلہ (صحیح اور مستند) علم وفکر کے زوال وفقدان کے اِس دور میں، ایک نادر ونایاب سلسلہ ہے۔ باذوق حضرات کو اِس کی بھرپور قدر کرنی چاہیے اور علوم قاسم واشرف کے اس چشمۂ صافی سے حسبِ استعداد واستطاعت مستفید ہونے کی کوشش کرنی چاہیے۔

جاننا چاہیے کہ آج کل عموماً غرورِ علم (علم کا دھوکہ) پایا جاتا ہے۔ حقیقی علم: کتاب وسنت کا وہ علم ہے جو صحابہ وتابعین اورسلفِ صالحین سے منقول ہوکر، (برِّصغیر کے تناظر میں) اکابرِ دیوبند کے واسطے سے متوارث طور پر آیا ہو۔ اس معیار کو نظرانداز کرنے کی وجہ سے بہت سے لوگ مغرورینِ علم کے دھوکے میں آجاتے ہیں اور اپنا فکر وعمل تباہ وبرباد کرلیتے ہیں، بالخصوص دو نقصان بہت بڑے پیش آتے ہیں:

۱- حق اور اہلِ حق کی تعیین اور باطل اور اہلِ باطل کی شناخت میں اضطراب اور الجھن۔

۲- اپنے دینی وعلمی سرمایہ کے سلسلے میں احساسِ کمتری اور غیروں (کی مادیت اور ظاہری شان وشوکت) سے مرعوبیت۔

یہ دونوں فساد بہت سے فارغینِ مدارس اور مولوی حضرات کے ہاں بھی راہ پاچکے ہیں؛ حالاں کہ یہ چیز اُن بنیادوں میں سے ہے جو فکرِ دیوبند کو دوسرے فکری سلسلوں سے ممتاز کرتی ہیں کہ ہمارے اکابر رحمہم اللہ کے ہاں اصل مقصود نام ونمود، شہرت وناموری اور مال وجاہ کے بجائے صرف رضائے الٰہی کا حصول ہے اور بس۔ ظاہری حالت خواہ حاکمیت کی ہو یا محکومیت کی، آزادی کی ہو یا غلامی کی۔ احقر کے نزدیک اس پہلو سے فکرِ دیوبند کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱- اِن حضرات کے نزدیک ایک تو ظاہری شان وشوکت موعود ہے، مقصود نہیں۔ لہٰذا مقصود کے حصول سے پہلے اس کی طرف متوجہ ہونا، یہ منطقی ترتیب کے خلاف ہے اور اس کے حصول کے لیے مقصود کو قربان کرنا یا نظرانداز کرنا خلافِ عقل وحکمت ہے۔

۲- فکرِ دیوبند سے متعلق دوسری بات یہ ہے کہ: یہ سمجھنا کہ ہماری ایمانی، روحانی اور اخلاقی کمزوریوں کی تلافی، ظاہری شان وشوکت سے ہوسکتی ہے، یہ مادیت کا حصہ اور دجالی تلبیسات کا مظہر ہے۔ اس لیے:

مستند اکابر سے وابستگی میں بھلائی ہے: خدارا اس دجالی دور میں خود کو مستند اکابر سے وابستہ کیجیے اور صرف مستند اہلِ علم ہی سے فکری واعتقادی استفادہ کیجیے؛ ورنہ اسلام کے حوالے سے کون، کب، کس باطل فکر کی ترجمانی کربیٹھے اور کب کس

باطل جماعت کی دل داری کر بیٹھے،اس زمانے میں اس کا کوئی ٹھکانہ نہیں رہ گیا ہے۔ہم سب کو اپنے فکر وعقیدہ اور علم وعمل کے بارے میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے اور اِس کے لیے دعا،انابت،رجوع الی اللہ اور تقویٰ کا اہتمام شرطِ اولیں اور خشیتِ اول ہے۔

اللہ تعالیٰ محض اپنے فضل وکرم سے ہم سب کو ایمان وعمل پر ظاہری وباطنی استقامت نصیب فرمائے اور ہر طرح کے شرور وفتن سے ہم سب کی حفاظت فرمائے۔آمین

وصلی اللہ علی النبی الکریم،محمد و آلہ وصحبہ اجمعین ،وآخر دعوانا أن الحمدللہ رب العلمین.“

تحریر دیگر:”کل رات (۷/جمادی الاخریٰ ۱۴۴۲ھ مطابق ۲۱/جنوری ۲۰۲۱ء کی شب) بتوفیقہٖ تعالیٰ بیٹھا تو ستاون سے لےکر آخر ہی [۷۷/ویں قسط] تک [کہ اُس وقت تک اُسی قدر قسطیں آئی تھیں] الحمدللہ پڑھنے کا اتفاق ہوگیا......۔ماشاءاللہ افادیت ونافعیت کا وہ سلسلہ جاری وساری اور قائم ہے جو روزِ اول سے شروع ہوا تھا۔تقبل اللہ وبارک فیکم۔

محتاج دعا:محمد معاویہ سعدی گورکھپوری

[استاذ شعبہ تخصص فی الحدیث جامعہ مظاہر علوم سہارن پور،یوپی،ہند]